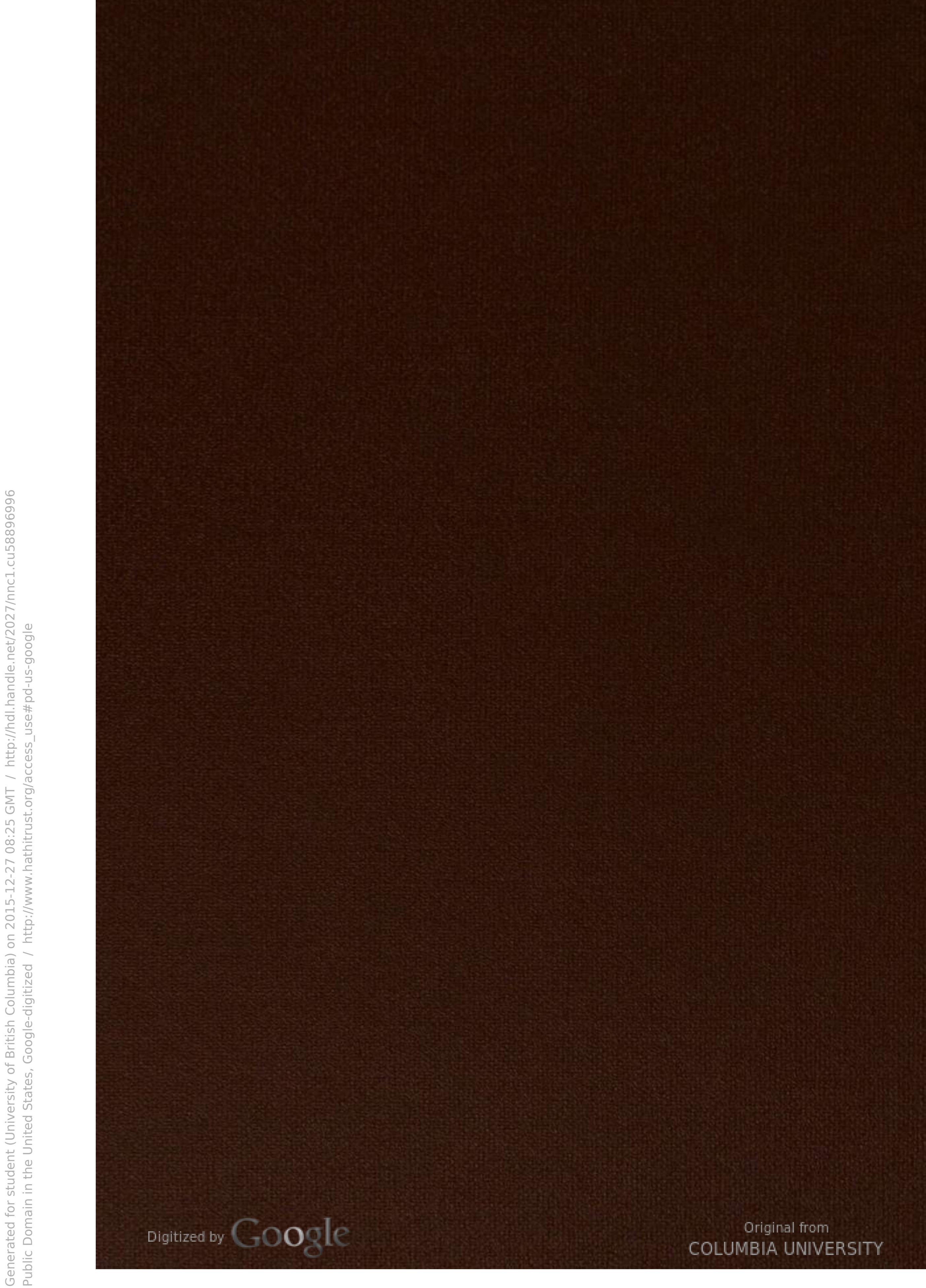
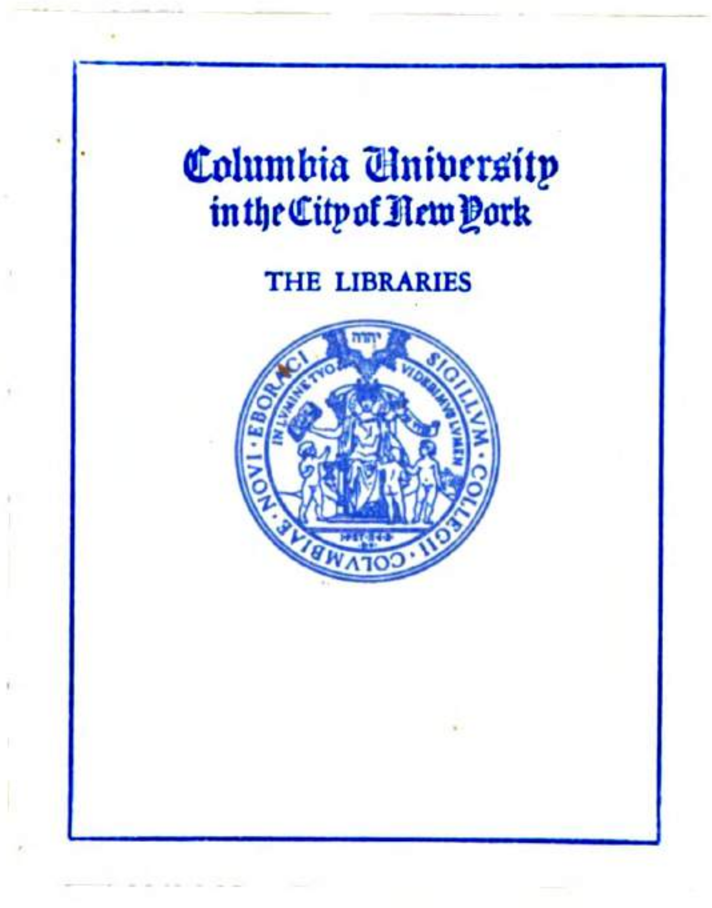
Sharḥ al-Maqāṣid: Maqāṣid fi ʻilm al-kalām, li Saʻd-al-Dīn ʻUmar al-Taftāzānī.

Taftāzānī, Masʻūd ibn ʻUmar, 1322-1389?
[Istānbūl] [Maṭb.] al-Ḥājj Muḥrim Efendi al-Bosnawī [1305 h., 1887 m.]

http://hdl.handle.net/2027/nnc1.cu58896996




Digitized by Google
Original from
COLUMBIA UNIVERSITY


Columbia University
in the City of New York
THE LIBRARIES

فهرست المجلد الاول من شرح المقاصد

﴿ فهرست المجلد الثانى من شرح المقاصد ﴾

(الجلد الاول من شرح المقاصد)

(مقاصد فى علم الكلام)

للعلامة اسعد الدين عمر التفتازانى

اوله حمدا لمن تفوح نفحات الامكان الخ

رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه سنة ٧٨٤

بسمرقند له عليه شرح جامع اورد فى شرحه مغالطة

الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء وعليه حاشية

مولانا على القارى وعليه حاشية لمولى الياس ابن ابراهيم

السينابى قال صاحب الشقايق وهى لطيفة جدا رأيتها

بخطه وعليه تعليقة لمولى احمد بن موسى الخيالى

ذكره المجدى فى ذيله ومولانا مصطفى

مصلح الدين المعروف بحسام زاده

كتب حاشية عليه ذكره المجدى

واختصره الشيخ محمد بن

محمد الايجى سماه مقاصد

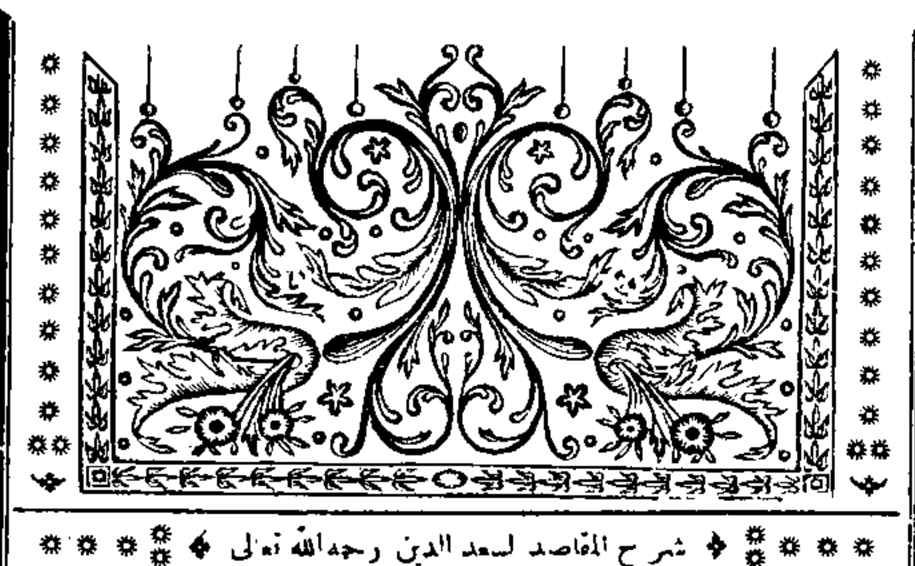
المقاصد

(من اسامى الكتب)

معارف نظارت جليله سى رخصتيله طبع اولنمشدر

صحاف چارشوسنده (بوسنوى الحاج محرم افنديتك) دكاننده

فروخت اولنور



شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شئ وبه اعتضاده * ومن عنده ابتداء كل حي واليه معاده * تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتحميده * وتجلى في الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده * ماتسقط في الاكوان من ورقة الايعلمها حكمته الباهرة * ولا توجد في الامكان من طبقة الايشملها قدرته القاهرة * تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية * وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية * سجدت لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية * ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية * ونشكرك على ماعلمتنا من قواعد العقائد الدينية * وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية * وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد * ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد * ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق * المبعوث رحمة للخلائق * ارسلته حين درست اعلام الهدى * وظهرت اعلام الردى * وانطمس منهج الحق وعفا * واشرفت مصابيح الصدق على الانطفاء * فاعلى من الدين معالمه * ومن اليقين مراسمه * وبين من البرهان سبيله * ومن الايمان دليله * واقام للحق حجته * وانار للشرع محجته * حتى انشرح الصدور بنور البينات * وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات * واشرق وجه الايام * واتسق امر الاسلام واعتصم الانام * باوثق عصام ماله من انفصام * وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وحلفاء اليقين * مصابيح الامم ومفاتيح الكرم * وكنوز العلم ورموز الحكم * رؤساء حظائر القدس * وعظماء بقاع الانس * قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار * ونوروا سبع طرائق بانوار الآثار * وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب * وسارعوا الى

اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب * فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين *
واتضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين (وبعد) فقد كنت في ابان الامر *
وعنفوان العمر * اذ العيش غض والشباب بمائه * وغصن الحداثة على نمائه * وبدور
الامال طالعة مسفرة * ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة * ورباع الفضل معمورة
الاكناف والعرصات * ورياض العلم ممطورة الاكمام والزهرات * اسرح النظر
في العلوم طلبا لازهارها وانوارها * واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستارها
عن اسرارها * يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها * ويتردد الى
اكياس الناس روما لشوارد عوائدها * علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق *
وقتلنا نهانا في طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرائع
والاحكام * ومقياس قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه *
واهم ما تناخ مطايا الطلاب لديه * لكونه اوثق العلوم بنيانا * واصدقها تبيانا *
واكرمها نتاجا * وانورها سراجا * واصحها حجة ودليلا * واوضحها محجة وسبيلا *
حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنابه * والتمسوا مصباحا على قبابه *
ومفتاحا الى فتح بابه * فافترصت لمعة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوائب *
وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفية من زحام الشوائب * واخذت في تصنيف
مختصر موسوم بالمقاصد * منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد * وشرح له يتضمن
بسط موجزه * وحل ملغزه * وتفصيل مجمله * وتبيين معضله * مع تحقيق للمقاصد
وفق ما يرتاد * وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد * وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزاد *
وتقرير للدلائل بحيث لا ايضاد ولا ايصاد * بالفاظ تتفتح بها الآذان وتنشرح
الصدور * وتتفطر بالانهار والازهار جبال وصخور * ومعان تتهلل بها وجوه
الاوراق وتتبسم ثغور السطور * وتتلألأ خلال الكلام كانها نور على نور * باذلا
الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين * وقد بالغ في الاعتناء بها
المحققون من المتقدمين * لاسيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى *
في اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين
حررت بعضا من الكتاب * ونبذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب *
وتداولته ايدي اولي الالباب * واحاط به طلبته كل طالب * وناط به رغبته كل
راغب * وعشا ضوء ناره كل وارد * ووجه اليه الهمة كل رائد * وطفقوا يمتدحون
ويقترحون * وزناد الازدياد يقتدحون * وانا اصرف جهدي والمراد يتصرف *
والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف * والايام تحول وتحجز * وتعد ولا تنجز *
والدهر يشكي ويبكي * والعقل يضحك ويبكي * العجب من تقاصر همم الرجال
وفسادها * وتراجع سوق الفضائل وكسادها * وتضعضع بنيان الحق وتداعي

بالانوار
نخ

(بسم الله الرحمن الرحيم) حمدا لمن تفوح نفحات الامكان بوجوب وجوده وتلوح على صفحات الاكوان آثار كرمه وجوده تشرق فى ظلم الحدوث لوامع قدم كبريائه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه والصلاة على من ارسله بالنور الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا عن البينات وابتعثه بالامر الصادع اقامة للحجج وازالة للشبهات صاحب الله القاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه وخلفائه وحلفائه واسلم تسليما * معاشر الاذكياء من اخواني فى الدين واعوانى على نيل اليقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا افق الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الامم الميثاء تصلوا الى ظل ظليل ولاتتبعوا خطوات الاهواء فتضلوا عن سواء السبيل وها انا القى اليكم فى هذا المختصر من مقاصد الكلام غررما لقحته العقول ومخضته الافهام واملى عليكم فى تمهيد قواعد عقائد الاسلام مايطالع بكم من غرفها الحق مستقر ومقام نازفا علاة الجد فى نيل منازل التحقيق فى التوحيد ونافضا لمجاجة الرد عن ذيل (هواه) دلائل التقديس والتمجيد نائرا فصوص نصوص حق مايعقلها الا العالمون وناصبا رايات ايات صدق لايجحدبها الا القوم الظالمون لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامى على لوامع الاسرار واشرقت على بصائركم من مطالعه

اركانه * وتزعزع شان الباطل وتمادى طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب * وعلى الالباب عول والب * تجمع بين الجفون والسهاد وتفرق بين العيون والرقاد * لافى القول امكان وللتحصيل تأبيد * ولافى قوس الرماء منزع ولسهم النضال تسديد * وهلم جرا الى ان رمانى زمانى * وبلانى من الحوادث بما بلانى * وحالت الاحوال دون الامان بل الامانى * واصبح شانى * ان يفيض غروب شانى تنائى بى الاوطان والاوطار * وترامت بى الاقطار والاسفار * فامى احوالا تشيب النواصى * واهوالا تذيب الرواسى * اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص مددها * وانتقاض مددها * ماتكاد الانفاس له تتقطع * والجبال تتصدع * وقدملكتها وحشة الضباع * وخبرة المزباع * ووقفت على ثنية الوداع * لا طاول ولايفاع ولارسوم ولارباع * كانوبت نشرماطويت * وتصديت لاتمامه اوتمنيت * عرض من الموانع والقواطع وحدث من النوائب والشوائب مايحول ايسرها بين المرء وقلبه * وتصدأ به مرآة فكره وعقله * ويزول باد ونها ريق خاطره وناظره * ويذهب رونق باطنه وظاهره * الى ان تداركنى نعمة من ربى * وتماسك بى عودة من فهمى ولبى * فاقبلت على اتمام الكتاب * وانتظام تلك الفصول والابواب * فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوائد * وبحرا مشحونا بنفايس الفرائد * فى لطائف طالما كانت مخزونة * وعن الاضاعة مصونة * مع تنقيح للكلام وتوضيح للمرام * بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين * ويزاح منها شبه المبطلين * وتضحى انوارها فى قلوب الطالبين * وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين * لايعقل بياناتها الا العالمون * ولايجحد باياتها الا القوم الظالمون * يهتز لها علماء البلاد * فى كل ناد * ولا يغض منها الا كل هائم فى واد * من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلله فاله من هاد * واذا قرع سمعك مالم تسمع به من الاوائل * فلا تسرع وقف وقفة المتأملين * لعلك تطلع بوميض برق الهى * وتألق نور ربانى * من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة على برهان له جلى * او بيان من آخرين واضح خفى * والله سبحانه ولى الاعانة والتوفيق * وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق (قال ورتبته على ستة مقاصد) اقول اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هى وعملية كمالها القيام بالامور على ماينبغى تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية فى القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع فى الملة هداه وفى الفلسفة

هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهى عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغنى عن المادة فى الوجود والتصور جميعا وهو الالهى او فى التصور فقط وهو الرياضى اولا تستغنى اصلا وهو الطبيعى ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم فى الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الاخر وطريق الوصول اليها هو النظر فى الممكنات من الجواهر والاعراض على مايرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفى اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وساير مالاسبيل للعقل باستقلاله ومايترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هى الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجرى مجرى السوابق لها تسمى بالمبادى فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات هو المقصد السادس او عقليات مختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث اولا مختص بواحد وهو الثانى وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق فى بعض البينات وقد يقتضى الضبط والمناسبة ايراد شئ من مباحث تأتى فى الآخر كمسئلة الرؤية فى الالهيات واعادة المعدوم فى السمعيات (قال المقصد الاول ٢) اقول رتبه على ثلثة فصول لان المبادى منها ما راوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها فى فصل ومنها ماصدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكرى حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او فى الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس فى العلوم الاسلامية ماهو اليق ببيانه فجعلها فى فصلين (قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية) اقول حصول الكيفيات النفسانية فى النفس قد يكون باعيانها وهو اتصافها بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولاخفاء فى ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات

طوالع الانوار لاتفقون عندنها جم الآراء صحايف شكو لك تنشرها اقوام ولا تقفون حين تصادم الاهواء مواقف الظنون والاوهام بل تراؤن من مقاصدكم اهلة النجاح وادلة الفلاح وتنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع الصباح والى الله اتضرع فى ان يهدينى سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسبى ونعم الوكيل متن

٢ فى المبادى وفيه فصول الفصل الاول فى المقدمات متن

كثيرة يطلب حصولها باعيا نهـا بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطالب والنظر عن الاخلال بما هو منهـا والاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما كثر تركه سيما فى العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بهـا من التصورات ثم تحصيلهـا كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقـاد وتسمى اصلية و اعتقـادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبى صلى الله تعـالى عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقـات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبهـا ابوابا وفصولا وتكثير المسـائل فروعا و اصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميـل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا فى باب النظر والاستدلال فى استنباط الاحكام و بذلوا جهدهم فى تحقيق عقـايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها و براهينها وتدوين المسـائل بادلتها والشبه باجوبتهـا وسموا العلم بها فقهـا و خصوا الاعتقـاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفـات تسمية باشهر اجزائه واشرفهـا و بعلم الكلام لان مبـاحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيـات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر فى غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقـال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتـبروا فى ادلتها اليقين لانه لاعبرة بالظن فى الاعتقاديات بل فى العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتهـا اليقينية وهذا هو معنى العقـائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعـالى عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسـواء كان من الدين فى الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخـالفين وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم فى الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس مالها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيـات و بالشرعيات الفرعية وعلم الله تعـالى وعلم الرسول صلى الله تعـالى عليه وسلم بالاعتقاديات وكذا اعتقـاد المقلدين فيمن يسميه علما ودخل علم علمـاء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم

(بالعمليات)

بالعمليات فقه و ان لم يكن ثمة هذا التدوين و الترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع
العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينية اوكان ملكة يتعلق
بها بان يكون عندهم من المآخذ و الشرائط مايكفيهم فى استحضار العقائد على
ماهو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه
علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد
تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير
بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين
وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة فى نفى الاسباب واستناد الكل الى خلق الله
تعالى ابتداء على ماهو المذهب واورد على طرده تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند
الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء
الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى
العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق الاقتدار دائما ولا خفاء
فى ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التى من جملتها الكلام
فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل
فى الاقتدار اومايلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه
الحيثية بخلاف سائر العلوم و يعترض بان للمنطق مدخلا فى الاقتدار وان لم يستقل به
والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد مايلزم معه الاقتدار
فى الجملة بحيث يكون له مدخل فى ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع
ان فى اثبات المدخل اشعارا بالسببية واو قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادى كما
فى اثبات العقايد بايراد الحجج على ماهو المذهب فى حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج
الى شئ من ذلك (قال وموضوعه المعلوم ٢) اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز
العلوم فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير العلم ببيان الموضوع
افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم وايضا
فى معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل
تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ماليس منها ولاشك ان جهة وحدة
مسائل العلم اولا و بالذات هو الموضوع اذفيه اشتراكها و به اتحادها على ماسنفصله
وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ماهو
المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود
و بحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها
اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد
من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفسه اوجزأله او نوعا منه اوعرضا ذاتياله

٢ من حيث يتعلق به اثباتها متن

علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها
واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه
المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما و يؤخذ لها من بعض
تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل
على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا
او علم يقوى به على كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا
او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا
الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية فانه لامعنى لكون هذا
علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ آخر
مغاير له بالذات او بالاعتبار فلايكون تمايز العلوم فى انفسها و بالنظر الى ذواتها
الا بحسب الموضوع وان كانت تمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات
ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع
بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان
متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما
شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين فى جنس اوغيره فالعلمان
متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها و بالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون
شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ فى احدهما مطلقا وفى الآخر
مقيدا او يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين
من غير اعتبار اتحادهما فى جنس اوغاية اوغيرهما اذ لامعنى لاتحاد العلم واختلافه بدون
ذلك لايقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعنى المسائل وهى كما تختلف باختلاف الموضوع
فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض
من الاعراض الذاتية علما ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء
على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة
وهى مأخذ للفصل الذى به كمال التمييز لانا نقول حينئذ لاينضبط امر الاتحاد
والاختلاف و يكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض
الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد
وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من
عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما و بين
العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى
الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا
معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لاضبط للاعراض الذاتية ولاحصر بل للكل

احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين تحققها فى العلم نفسه ولهذا كانت حدودها فى صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادى من القضية وانما الصورى هو الحكم على ان الكلام ليس فى المسئلة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولا خفاء فى ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد فى جنس او غيره لايدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك فى ذاتى او عرضى اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لايجعل علما واحدا بل علمين متساويين فى الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى ذلك الامر ومصداقه ان يقع البحث عن كل مايشاركها فى ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لاينظر ان فى الزمان الذى هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ماهو كم لكان موضوع كل منهما الكم او كان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما فى موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزأ من العلم على حدة وبكونه من مباديه التصورية فاوجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد فى الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان مالايعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وتصوره من المبادى التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعنى مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية ففى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيه الاشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادى التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادى التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التى منها تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر فى اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغى ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو فى الصناعات النظرية البرهانية واما فى غيرها فقد يظهر كما فى الفقه والاصول وقد لايظهر الا بتكلف كما فى بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع

واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها فى نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انعدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأى من لايقول بالوجود الذهنى ولايفسر العلم بحصول الصورة فى العقل و يرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولاخلاف فى ان الاخص لايكون عرضا ذاتيا والاعم لايستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لايستعمل فى الحساب الابعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف فى انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لايخلو عن الزوجية والفردية الاترى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد فى الزوج مع كونه اعم منه قال فى الشفاء العرض الذاتى قد يكون مساويا للموضوع كتساوة لزوايا الثلاث لقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتى له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا فى حدها ثم انهما قد يوجد انهما وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر و بالعكس كما فى المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد فى الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية) اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف فى ان البديهى لايكون من المسائل والمطالب العلمية بل لامعنى للمسئلة الا ما يسأل عنه و يطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى ليبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبى لابديهى وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة او ضائع و اصطلاحات واحكام بينة تفتقر الى تنبيه هى مسائلها وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما وقع فى تجريد المنطق من ان المسائل مايبرهن عليها فى العلم ان لم تكن بينة (قال وغايته) مايتأدى اليه الشئ و يترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا

م تحلية الايمان بالايقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد

متن

(يسمى)

يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه لايؤدى الى الفساد وفى الاخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب فى الدين وافساد عقائد المبتدئين والتورط فى اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون ٤) اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام فى بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر فى اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى مايشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى مالايشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع اوبالاعراض وينظر فى القديم فيتبين انه لا يتكثر ولايتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز فى حقه من غير وجوب اوامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهى تصرف العقل ويأخذ فى التلقى من النبى عليه السلام الثابت عندصدقه ومقبول مايقوله فى الله تعالى وفى امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهى من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهى بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التى يقطع بها فى الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل فى هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ماهو معنى انتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام

٤ على ان موضوعه الموجود من حيث هو وتميزه عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام اى ماعلم قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك مما يجزم به الملة دون الفلسفة لاما هو الحق ولو ادعاء لتشاركه الفلسفة كالكلام المخالف متن

٢ قد يبحث مع نفى الوجود الذهنى عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لاوجود له كالمعدوم والحال قلنا مباد ولواحق ولو سلم فنفى الذهنى رأى البعض متن

اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذى لايخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد الشرعية ولايخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ماهو قانون الفلسفة لاان يكون جميع المباحث حقة فى نفس الامر منسبة الى الاسلام بالتحقيق والالماصدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا لايرد الاعتراض بان قانون الاسلام ماهو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعى حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الالهى لاشتراكهما فى ذلك (قال فان قيل٢) اقول اعترض فى المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال مالاوجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهنى والخارجى ليعم الكل لان المتكلمين لايقولون بالوجود الذهنى والجواب انا لانسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا و بحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميماله بالتعرض لمايقابله لايقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفى الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هى راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولوسلم انها من المسائل فانما يرد ماذكرتم لواريد بالموجود من حيث هو الموجود فى الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان اوخارجيا واجبا اوممكنا جوهرا اوعرضا الى غير ذلك فباحث النظر والدليل من احوال الوجود العينى وان لم يعتبر والبواقى من احوال الوجود الذهنى وكثير من المتكلمين يقولون به على مايصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب القاضى الارموى من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات ومايتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده اومع ذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة اوعن احوال الواجب واحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث فى الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل او الحكاية للتزييف او المتداية من التحقيق والافهو من فضول الكلام فان قيل مباديه يجب ان تكون بينة بنفسها اذليس فوقه علم شرعى قلنا قدتبين

(وتبعه)

مبادى العلم فيد اوفى علم ادنى لاعلى وجه الدور ومبادى الشرعى فى غير الشرعى كالاصول فى العربية متن



وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هى وذات
الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى
من حيث هى واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انهما محتاجة الى الله تعالى
وجهة الوحدة هى الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام و ينبغى ان يكون هذا معنى ما قال
هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على
قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله
تعالى فى التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية
والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو
الذات من حيث هى ولا بحث عنها فى العلم وهذا يشعر بان المحمول فى قولنا الواجب
ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل
لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما
وقع البحث فى المسائل الا عن احوالهما واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب
قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع
المطلوب ماله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث
المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام
المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة اليقين والآثار العلوية والجواهر المجردة
او على سبيل المبدائية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف
بيانه على ما ليس بين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا
وفاعلا وامكان الخلاء وتناهى الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام
يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعى
والرياضى بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادى يفتقر الى البيان و يثبت
بالبرهان لان مبادى العلم انما تبين فى علم اعلى منه وليس فى العلوم الشرعية ما هو اعلى
من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة
بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادى العلم الشرعى لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون
علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية و يبين فيها بعض مباديه
وتفصيل ذلك على ما هو المذكور فى الشفاء وغيره ان مبادى العلم قد تكون بينة
بنفسها فلا تبين فى علم اصلا وقد تكون غير بينة فتبين فى علم اعلى لجلالة محله عن ان
يبين فى ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادى
الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى او فى علم ادنى لدنو شأنه عن ان يبين فى ذلك

العلم كامتناع الجزء الذى لايتجزا فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادى الالهى لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليها لئلا يلزم الدور وقد بين فى ذلك العلم نفسه بشرط انلايكون مبدأ لجميع مسائله وان لايبين بمسئلة تتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وككون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولايخفى انه يجب فى هذا القسم انيكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها فما نحن فيه اعنى البحث عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد لايكون من هذا القبيل فتعين البيان فى علم ادنى او اعلى فيثبت هذا المبدأ بدليل قطعى من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهى الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا شئ آخر وهوان المفهوم من شرح الصحايف انليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد انيكون ذلك ملاحظا فى جميع المسائل بل انيكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التى يبحث عنها فى الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فيضانها عن تأثر قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه (قال واعترض ٢) اقول لما كان من المباحث الحكمية مالايقدح فى العقايد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقايق وافادة لما عسى ان يستعان به فى التفصى عن المضايق والا فلا نزاع فى ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم فى ابطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده اومع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لوكان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لانموضوع العلم لايبينفيه بل فى علم اعلى الى انينتهى الى ماموضوعه بين الثبوت كالوجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ على ماهو معنى الهلية المركبة ولاخفاء فى انها بعد الهلية البسيطة لان مالا يعلم ثبوته لايطلب ثبوت شئ له لكن لا نزاع فى ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط فى الكل او بوسط فى البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع فى العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا مراد من قال

٢ بان اثبات الصانع من اعلى مطالب الكلام وموضوع العلم لايبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهى الى ما موضوعه بين الوجود كالوجود من حيث هو متن

موضوع العلم انما لايبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التى هى غير الوجود
والا فهذه التفرقة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لهـا كثير معنى فان قيل هذا
لايصح على رأى من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولاعلى رأى من يجعله
زايدا مشتركا لان العرض الذاتى يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود اوغيره
فاما ان يكون هنـاك قضية كسبية محمولهـا الموجود فى الخـارج بطريق الوجوب
فيتم الجواب اولافيسقط اصل الاعتراض الثانى لاعلم شرعى فوقه يبين فيه موضوعه
فلابد من بيان فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتى انلايكون
معلوما للغير بل ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسـط لحوقه لامر خارج غير مسـاو
للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسـان والحركة والسكون للجسم
والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم انلايكون بيـان وجود
شئ من الممكنات مسئلة فى شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده
فى علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لايبين فيه بعد تقدير انه لايثبت فى العلم
غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتى
يبين فيه ومالا يبين ليس بعرض ذاتى واما رابعا فلانه لايبقى قولهم لكل علم موضوع
ومباد ومسـائل على عمومه لان معنـاه التصديق بانية الموضوع وهلية البسـيطة
وقدصار فى علم الكلام من جملة المسائل واما خامسـا فلان تصاعد العلوم انما هو
بتصاعد الموضوعات فلامعنى لكون علم اعلى من آخر سوى انموضوعه اعم فينبغى
انيؤخذ موضوع علم الكلام الموجود اوالمعلوم والافالالهى اعلى منه رتبة وان كان
هو اشرف من جهة وقد عرفت ان مايبين فيه موضوع علمشرعى اومباديه لايلزم
انيكون علما شرعيا بليكفى كونه دينيا وعلىوفق الشرع فانقيل فقد آل الكلام
الى ان لوجود المخصص لموضوع الصناعة وانكان من اعراضه الذاتية لايبين فيها
لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بليكون مسلما فى نظرها لكونه بينا
اومبينا فى صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بانبيانه هناك لايكون من الهلية المركبة
وموضوع هذا العرض الذاتى لايكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة
الاعلى اعم ووجوده لايستلزم وجود الاخص فيبين فيهـا وجود الاخص بانيبين
انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية
المركبة للاعم مثلا يبين فى الالهى ان بعض الموجود جسم فتبين وجود الجسم وفى
الطبيعى ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القيـاس ور عايتنبه
الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة فى بعض ماسبق (قال الفصل الثانى فى العلم ٩)
ذهب الامام الرازى الى انتصور العلم بديهى لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسـابه
اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتسـاب فلانه انما يكون بغيره معلوما

٩ وفيه مباحث المبحث الاول قيل ﴿ ١٥ ﴾ تصوره ضرورى لانه حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم
الدور ولان علم كل
احد بوجوده بديهى
وهو مسبوق بمطلق
العلمفهو اولى بالبداهة
ورد بالفرق بين تصور
العلموحصولهفتصور
العلم بتصور غيره
وتصورالغير بحصوله
فلا دور والبديهى
حصول العلم بوجوده
وهذا لا يستدعى
تصور العلم فضلا
عن بداهته فانقيل
الحصول فى النفس هو
العلم قلنا لامطلقا بل
بوجود غير متأصل
ومصدقه الاتصاف
وعدمه كالكافر
يتصف بالكفر ولا
يتصوره ويتصور
الايمان ولايتصف به
فان قيل حصول العلم
بالغير يستلزم امكان
العلم بانه عالم بهويفضى
الى العلم بالمقيد قبل
العلم بالمطلق وايضا
العلم بانه عالم بوجوده
بديهى لا يفتقر الى
نظر اصـلا وفيه
المطلوب قلنا لوسلم
فاللازم التصور
بوجه ما متن

ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم
العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المط الثانى ان علم كل احد بوجوده
بديهى اى حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم لتركبه منه
ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل اولى بالبداهة فطلق العلم بديهى
وهو المط واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله
اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير
لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد
بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله
ايضا وعبارة المواقف ان الذى نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح
حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما فى شرح المختصر ان الذى يراد حصوله
بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما
هو على حصول العلم به اعنى علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشئ على
حصوله واما الثانى فلان البديهى لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يستدعى تصو العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له
نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم
من المعانى النفسية فحصوله فى النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم او وجوده
بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو
المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول
مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعانى النفسية
فى النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود والمتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها
وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصور
لها لا اتصاف بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره
و يتصور الايمان بحصول مفهومه فى نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشئ
فى النفس لا يكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشئ فى النفس لا يكون
اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم
حاصل بعينه فان قيل فى تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان
اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك
الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول
العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان
المحال فيكون محالا والثانى بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهى وعلمه بوجوده
علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة

ان يقال العلم بانه عالم تصديق و بداهته لا تستدعى بداهة تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهى بمعنى انه لا يتوقف على كسب و نظر اصلا لا فى الحكم ولا فى طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له اوشرطا وذلك لحصوله لمن لايتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشئ تصديق و هو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم اوفى الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم اكثرتعريفات العلم مدخوله٧) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ماهو به اعتقاد الشئ على ماهو به ما يعلم به الشئ ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال فى المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيق بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف فى الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهوان نميزه عما يلتبس به وهى الاعتقادات ولاخفاء فى غيره عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ونميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد فى الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انتفاء المتعلق لانه كشف و انحلال فى العقيدة والاعتقاد عقد على القلب و لهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهوان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لامعنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق فى القوة الباصرة كانطباع الصورة فى المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اى حقايقها و ماهياتها على ماهى عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات فى نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيق لاما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه لايريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على مافهمه البعض وقال الامام الرازى تعريفات العلم لاتخلو من خلل لان ماهيته قد بلغت فى الظهور الى حيث لايمكن تعريفه بشئ اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم انما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لالخفائه (قال ولانزاع فى اشتراك لفظه ٩) لفظ العلم يقال فى الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشئ فى العقل وسيجئ فى بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه و بعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة

٧ قيل لخفائه والمحققون او لوضوحه متن

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة فى العقل او وصول النفس الى المعنى ولا حد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب ولما يشمل التصور والتصديق اليقينى فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لاتجلى فى غير اليقينى اوبصفة توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض والعاديات انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لابمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما فى الظن او حكما كما فى اعتقاد المقلد متن

الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقى بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة فى العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو مايقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجئ بيان ذلك ومنها مايشمل تصور المطابق والتصديق اليقينى على ماهو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف بها مايذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان اوغيره وعدل عن الشئ الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان فى ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لاتجلى فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلى انشراح وانحلال للعقدة (٢) صفة توجب تميزا فى المعانى لايحتمل النقيض اى صفة تستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تميزا فى الامور العقلية كلية كانت اوجزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تميزه فى الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض فى الظن والشك والوهم ظاهر وفى الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم فى النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لانقيض له بناء على ان فى اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولايخفى مافيه ومنهم من قيد المعانى بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ماذكر فى المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها محل نظر بطرد التعريف اى جريانه فى جميع افراد المعرف على ماذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تميزا لايحتمل النقيض ان يراد نقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التميز ايجابا لايحتمل النقيض وليس بشئ والحق اعتبار ذلك فى متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع انه لايكون الا كذا علم ومع احتمال ان لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميز المعنى عندها بحيث لايحتمل النقيض فى متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لايكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ماهو رأى المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذى به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذى به يصير

ذهبا على ماهو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر فى جميع الاجسام والجواب
ان المراد بعدم احتمال النقيض فى العلم هو عدم تجويز العالم اياه لاحقيقة ولاحكما اما
فى التصور فلعدم النقيض او لانه لامعنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما
فى التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لايحتمل الزوال اصلا والعاديات
كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه
لوفرض وقوعه لم يلزمه منه محال لذاته لكونه فى نفسه من الممكنات التى يجوز وقوعها
اولاوقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه فى نفسه ممكن
ان يكون وان لايكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا
كما فى الظن لعدم الجزم بمتعلقه اوحكما ومآلا كما فى اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به
الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض
جزما وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه
لايحتمل النقيض فى الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلى كما
فى العاديات (قال المبحث الثانى ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق
واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذلا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه
لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وانما الكلام فى التصور بحسب
الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اى المشروط بعدم الحكم والى
التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لاينافى التقابل بحسب الصدق
كما بين الزوج والفرد والحصر فى التصور المقيد بعدم الحكم وفى التصديق ليس بتام
لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح فى ان التصور المعتبر فى التصديق
هو التصور المقابل له وهو التصور لابشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر فيه الحكم
لا الذى اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبى بان هذا هو المراد بالتصور
الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو
التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به
من التصورات على ماهو صريح كلام الامام لاالادراك المقيد بالحكم على ماسبق
الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذى يلحقه
الحكم كيف وانه يذكر ذلك فى معرض الاستدلال على كون التصور جزأ منه ثم انه
كثيرا مايصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة
ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه
نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لايتعلق الا بالنسبة بخلاف
التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت فى حدوث العالم فقد
تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان

٩ العلم ان كان حكما
اى اذعانا وقبولا للنسبة
فتصديق والا فتصور
واختلافهما بالحقيقة
لا بمجرد الاضافة
متن

فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها و يعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ماقال فى الشفاء التصور فى قولك البياض عرض هو ان يحدث فى الذهن صورة هذا التأليف ومايؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفى هذا الكلام اشارة الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلى وليس فيه انحصار التصديق فى المطابق كما توهم اذلايلزم من حصول الشئ كالمطابقة مثلا فى النفس تحققه فى الواقع (قوله والضرورة قاضية٧) يعنى ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظرى والضرورى لانا نجد فى انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغنى فى نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضرورى مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضرورى بالوجدان والبعض نظرى بالضرورة ربما يوهم ان الثانى ليس بالوجدان لكن المراد ماذكرنا وفسر القاضى ابو بكر العلم الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضرورى والنظرى من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم الضرورى بان يزول بعد الحصول لطريان شئ من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لايحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لايقتدر على الانفكاك والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ماقال فى المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة يعنى يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا اولا يجد انه يقتدر عليه اولا يقتدر والحاصل ان اطلاق الضرورى على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث ومصرح فى عبارة القاضى ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لاقدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذلا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر فى الضرورى نفى القدرة دائما وفى النظرى انما تنتفى القدرة بعد الحصول

٧ بانقسام كل منهما الى النظرى المفتقر الى النظر والضرورى المستغنى عنه وقد يفسر الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا اى لا يقدر على الانفكاك عنه اصلا فلا يرد زوال الضرورى بطريان ضده او عدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم النظرى بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك حينئذ لوجود الاقتدار قبل ذلك متن

(اذ فيه)

اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لايكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضى نفى الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا اوغير مقدور ينافى اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت اوامتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسير الاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل مايوجبه لما يجيء من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل مايحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ماهو كذلك كالعلم بما يحدث حينئذ من اللذة اوالالم ولوقال مايفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادى لكان اظهر والكسبي يقابل الضرورى ويرادف النظرى فمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لاغير واما فمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولايجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظرى ولا تلازم بينهما عادة على مافى المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل اوالحس والضرورى لمايقابله ويخص الكسبي النظرى باسم الاستدلالى (قال واختار الامام ٢) اقول اختار الامام الرازى ان كل مايحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعنى المط والكاسب اعنى طريق اكتسابه اما الاول فلان المط اما ان يكون معلوما فلايمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل اويكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لايجوز انيكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما انيطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله اومن وجهه المجهول وهو مع لامتناع التوجه اليه وعن الثانى بان مايتعلق به التصديق كالقضية اوالنسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان مايكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذلا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولانم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه من كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ماعداه على ماهو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المط لا ينحصر فى الحقيقة ولا فى العارض وما ذكر فى المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعنى امكان اكتساب

٢ ان مايحصل من التصورات ضرورى لامتناع الاكتساب اما من جهة المطلوب فلانه اما معلوم مطلقا فلا يطلب اومجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه اومعلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شيء من وجهيه بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول تصوراته ورد بان العلم ببعض جهات المجهول كاف فى التوجه اليه واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوره وتصور ما عداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والكسب تصور مجموعها او اثر الكسب فى استحضارها مجموعة مرتبة فهى من حيث تعلق التصورات بها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود ولشدة اتصال الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لا تصوراتها وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف شيء من اجزائها لو لم يكن ٣

التصور بحسب الحقيقة و تنبيه على ان مجهولية الذات لا زمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في تلخيص المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الافكار ان المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها و يندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيأ من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا بط لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ماعداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وسنبطله لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج او عرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج لا للخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ماهو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء و بالبعض و بالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكالات الثلاث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى

³ مجرد تمييزها عما عداها تعريفا لها وكان العلم بها نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم فيكفي تصوره بوجه و تصور ما عداه اجمالا متن

قولهم فى المحدود اجمال وفى الحد تفصيل ولا امتناع فى ان يكون تصور المجموع
مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا
الى تصورات المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر
والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينقل الكلام
الى ما يحصلها وكذا الكلام فى التعريف ببعض الاجزاء او بالخارج بل فى اكتساب
التصديقات قلنا يجوز ان تكون الاجزاء معلومة منتشرة فى سائر المعلومات فيفتقر
الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث تفضى الى تصور الماهية وهذا معنى
الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصورى وعلى هذا فقس وقال فى المواقف
قد حاق قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء
اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهى الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب
حصول شئ آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب
الخارجى لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع
الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون
تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعنى تصور
الماهية فان اراد نفى ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان
ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجى لانه لا حجر فى تصرفات العقل فله ان يلاحظ
الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا ولم يزد فى حل الاشكال على ان قال الحد
مجموع الامور التى كل واحد منها مقدم ولا يجدى نفعا لان المحدود ايضا كذلك
فلابد فى بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا
حد واجمالا محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثانى فبانا لا نسلم ان معرف الماهية
يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفتقر الى
حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية
وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء
بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لابد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ويجوز
ان تبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها من غير
احاطة بحقيقة شئ من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف
بالذات ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما فى تعريف الماهية باجزائها او غيره
ويصح التعريف بالخارج على ما سيجئ وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء
الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرف الشئ سبب لمعرفته اى
حصوله فى الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشئ لو لم تكن
علة لشئ من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم يكن

علة ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شئ من اجزائه واما عن الثالث فبانا لانسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهنى وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفى فى ذلك تصور الشئ بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما فى اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه فى حيزين واشتغال حيز بجسمين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشئ يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه و ينبغى ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لكن لابد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التى كل واحد منها متقدم على الشئ يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال و يجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هى المتأخرة فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل و بالتركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى اجزاؤه وبها يحصل العلم به وورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشئ ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فتركب الشئ منها ومن غيرها فلا تكون هى جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشئ غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشئ لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذى يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشئ جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع و بالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشى ان مجرد جميع اجزاء الشئ ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هى هى لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ بحصولها فى الذهن يحصل صورة مطابقة لما فى الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر فى الحد التام الاجزاء المادية اعنى الجنس والفصل يعتبر الجزء الصورى اعنى الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل و هو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر و بضم احدهما الى الآخر لا يكون محصلا للاثنين نفسه بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية (قال المبحث الثالث ٤) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهى الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادى الكلام ليعلم ان ما يحصل

٤ العلوم الضرورية تنحصر فى ست بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات او باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة لا تعزب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها و مجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس النفس وسترفه متى

منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط
التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا
التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات
والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بعد شرائط
الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فان كان كافيا فهي
البديهيات وان لم يكن كافيا فلامحالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم
او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني
لايخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله
بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث
ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات
فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والجسم الواحد لايكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور
الطرفين كما في قولنا الاشياء المتساوية لشئ واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في
الصبيان والبله اولتدنيس الفطرة بالعقايد المضادة كما في بعض الجهال اولان الله
لايخلقه على ماهو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة اوالباطنة
وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها مانجده بنفوسنا لا بالآلات
البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لايفيد الاان هذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات
ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة
لايعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى
قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات
فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها
وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لابدله من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء
واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن
مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار
والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما
الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك
ويحصل اليقين بمشاهدة القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى
من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضئ دائما

جانبه الذي يلي الشمس و ينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لولم يكن
نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم
بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم
الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تنحصر في البديهيات
والمشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع
في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه
ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات
كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات
تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر
الا الى تصورهما والحدسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم
العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات
والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام
في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها
ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها
ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين
بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة
لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري و بهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام
حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لايحتاج الى الشعور بتوسط
واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل
من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لابد فيه من حصول مقدمتين
احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لايجمعهم على الكذب جامع الثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لايفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى
الشعور بتوسطهما وبافضائهما اليه و بهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير
الضروري انه الذي لايفتقر الى واسطة اصلا او الذي نجد انفسنا مضطرين اليه
فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع
كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا
وهو معقول آلته بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى
صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم قال البينة على المدعى واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت
المخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه

(وسلم)

٢ لشمولها الكل اولان
ضرورية ماسواهما
بل يقينية المجربات
والحدسيات لا تخلو
عن نظر الا ان المحققين
منهم لم يجعلوه من
النظريات بل واسطة
والنزاع لفظي فان
قيل كيف ينازع في
المتواتر وهو نوع
من الحسي قلنا الكلام
في مضمون الاخبار
المسموعة كوجود
مكة مثلا فقول الرواة
انه عليه الصلوة
والسلام قال البينة على
المدعى مسموع والعلم
بان هذا حديث النبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم حاصل بالتواتر
ضرورة او غير
ضرورة بان البينة
انما تكون على المدعى
حاصل بخبر الصادق
استدلالا متن

وسلم هو المستفاد من القضية التى من قبيل المتواترات المتنازع فى انه ضرورى اوغير ضرورى والعلم بان البينة تجب على المدعى كسبى مستفاد من ترتيب المقدمتين اعنى ان هذا خبر النبى عليه السلام وكل ماهو خبر النبى عليه السلام فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبى صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان هو فى نفسه خبرا اوانشاء (قال واما المذكورون ٣) قدثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادى اول لمايقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح ذلك فى الحسيات وحصر المبادى الاول فى البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه وقداطنب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادى اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادى المجربات والمتواترات والحدسيات هى الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط ربما لايعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط فى المحسوسات وان اى احكامها تكون يقينية وايها تكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا لبيان ذلك فى المعقولات صناعة سوفسطيقا وماذكر فى تلخيص المحصل من انه لاحكم للحس لانه ليس من شانه التأليف الحكمى بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالمناقشة فى ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطته بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لايوصف بكونه يقينيا او غير يقينى وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل فى المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لايختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولاتصح نسبته الى الحكماء لتصريحهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلابد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلايكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم فى الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصى عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل فى الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شئ من الشكوك ولا تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لاوثوق على حكم الحس اما فى الكليات

٣ فمنهم من قدح فى الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لاينافى الجزم المطابق فيما لاغلط فيه متن

فلانه لايحيط بهـا كيف وهى لا تقتصر على الافراد المحققه واما فى الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم فى المحسوسات على خلاف ماهو عليه فانا نرى الصغير كبيرا و بالعكس والواحد كثيرا و بالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما نرى العنبة فى الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد كالكوز والقمر فى السماء قريبا والالوان المختلفة فى الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطهـا عند ادارتهـا لونا واحدا ممتزجا من الكل و يرى من فى السفينة السفينة سـاكنة وهى متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه فى بعض الصور لاينافى الجزم المطابق فى كثير من الصور كما فى الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذا لعقل قاطع بانه لاغلط هنالك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا نطلع على التفصيل وهذا ما قال فى المواقف ان مقتضى ماذكر من الشبه ان لايجزم العقل باحكام المحسوسات لمجرد الحس الا ان لايوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اى ولا ان يكون كل ماجزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اى بصدد الاحتمال بنـاء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لايوثق لامجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى (قال ومنهم من قدح فى البديهيات ٦) قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيـات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهمـا من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح فى الفرع القدح فى الاصـل وانمـا يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقـات البديهية واعلاها قولنـا النفى والاثبات لا يجتمعـان ولايرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون واما ان لايكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فجلى واما كونه اعلى اى اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا يلاحظ فى قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفى قولنا الجسم الواحد لايكون فى آن واحد فى مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضيـة و قطعيتهـا يتوقف على تصور الوجود و العدم اعنى الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التى تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما تتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطـالب و يتوقف لامحالة على حقية هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشئ نظريا على تقدير كونه ضروريا و هو محـال وان بقى شئ منهـا فى حيز الابهـام لم يحصل الجزم بالقضية و هو المرام والجواب ان بديهة العقل جازمة بهـا و بحقيتها من غير نظر واستدلال فى تحقيق النسبة ولا فى دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لايورث قدحا فى ذلك الجزم ولايمكن دفعه

٦ بان اجلاها واعلاها الشئ اما ان يكون واما ان لايكون وهو يتوقف على تصور الوجود و العدم وتحقيق معنى الوضع والحمل ودفع شبهاتهما وفيها افكار دقيقة والجواب انها لايورث شكا فان شئنا اعرضنا وان شئنا نبهنا متى

بالنسبة الى من لايعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهذا يقتضى الثبوت ولو فى الذهن وثبوت العدم المطلق متناقض ثم لابد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود فى الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيماله لكونه رفعاله وسلبا والجواب انه لااستحالة فى كون المعنى لاثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجئ لهذا زيادة تحقيق فى بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ فى هذه القضية المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن اوليس بكائن فاما ان يكون وجود الشئ نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابى لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبى منا قضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم فى الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل الموجودات ان اخذ موجودا وسيجئ بيانه وجوابه فى بحث الوجود وايضا يلزم كون الشئ غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم فى السلب تعقل النفى المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لهما والجواب انه لا امتناع فى كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان مايقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لاامتناع فى كون النفى المطلق ثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ماسيجئ ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود اولا يكون اسود فيلزم فى الجزء الايجابى اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية وهى وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهى عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولاتندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لابالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبى وانتم لاتقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب فى الجملة والجواب ماسيجئ من ان صورة السلب كاللاموصوفية لايلزم ان تكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمى لايلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما فى الخارج وحصول النسب والاضافات فى العقل فقط لاينافى انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصلت فى عقله تلك النسب والاضافات ومنها

انا لانسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء بجوابه على انهـا لا تعقل بين الكون واللاكون وماذكر فى المواقف من ان القائلين بها بلغوا فى الكثرة حدا يقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس ففى المعقول يكون شبهة لا اقل (قال ومنهم من قدح فيهمـا ٩) اى فى الحسيـات والبديهيات جميا وهم السوفسطائية قال فى تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة و مذهب و يتشعبون الى ثلث طوائف اللا ادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشـاكون فى انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الاولها معارضة ومقاومة مثلها فى القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم و باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقيـاس الى شخصين و ليس فى نفس الامر شئ بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطـا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون فى العـالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه ثم لايخفى ما فى كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات اونفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللا ادرية فانهم اصروا على التردد والشك فى كل مايلتفت اليه حتى فى كونهم شاكين وتمسكوا بانه لاوثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لااثبات امرا ونفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لاسبيل الى البحث والمنـاظرة معهم لانهـا لافادة المجهول بالمعلوم وهم لايعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفى الاشتغال باثباتهما التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذعندنا لايتصور كون الضرورى مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات و بالفرق بينه و بين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثائرة فتنهم وانطفاء لنائر شعلتهم (قال الفصل الثالث فى النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها فى بيان حقيقته ولاخفاء فى ان كل مطلوب لايحصل من اى مبدأ يتفق بل لابد من مباد مناسبة له والمبادى لايتوصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصورى او تصديقى ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه

٩ جميعا وامثلهم اللا ادرية القائلون بانى شاك وشاك فى انى شاك وهلم جرا وتمسكوا بشبه الفريقين ليورث شكا والحق يعذبهم ولو بالنار ليعترفوا فيلتقى ملتهم او يحترقوا فتنطفئ شعلتهم متن ٣ وفيه مباحث المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه فى معقولاتها طلبا لمباديه وتعيينا ثم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا الى المطلوب فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة الموانع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قد يكتفى ببعض الاجزاء او اللوازم فتفسر بالحركة الاولى او الثانية او ترتيب المعلومات للتأدى الى مجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول او تجريد الذهن عن الغفلات او تحديق العقل نحو المعقولات او الفكر الذى يطلب به علم اوظن و يراد بالفكر حركة النفس فى المعانى فيخرج مايكون لطلب علم اوظن كاكثر حديث النفس (فى الصور)

و يدخل مايكون لطلب تصورا وتصديق جازم اوراجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها متن

فى الصور المخزونة عندها منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات
والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها لترتيبها
ترتيبا خاصا يؤدى الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق
به يقينا او غير يقين فههنا حركتان يحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة
والمبادى من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها
مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتب الترتيب المخصوص مادة الثانية
وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة فى الكيف بتوارد الصور
والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه
من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف
البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثير اما يقتصر فى تفسير النظر على
بعض اجزائه اولوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة
الذهن الى مبادى المطلوب او حركته عن المبادى الى المطالب او ترتيب المعلومات
للتأدى الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا
ويدخل التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق
كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص
التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه
وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات
التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعله
عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدى الى
مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين
وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على
ما صرح به فى شرح الاشارات وحينئذ لا يرد ما ذكر فى المواقف من ان هذا ليس تفسيرا
للنظر الصحيح والازم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة
الكاذبة وان يقال بدل للتأدى بحيث يؤدى ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق
النظر ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتناوله
التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول
الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما كان او ظنا او جهلا
مركبا فلا يفتقر الى شئ من التكلفات السابقة وفى كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه
شئ بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شئ ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء
ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع فى مقابلة ذلك الشئ فيبصره كذلك
من يريد ادراك شئ ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شئ

الى شئ الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور الالهى الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يعده لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية فى غاية الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لايخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذى يطلب به علم اوظن والمراد بالفكر حركة النفس فى المعانى واحترز بقيد المعانى عن التخيل على ماقال فى شرح الاشارات ان الفكر قديطلق على حركة النفس بالقوة التى آلتها مقدم البطن الاوسط فى الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة فى المعقولات واما اذا كانت فى المحسوسات فقدتسمى تخيلا فما وقع فى المواقف ان المراد به الحركات التخييلية ليس كما ينبغى والصواب ماذكر فى شرح الاصول انه انتقال النفس فى المعانى انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لاعن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ماقال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم اوظن فيسمى نظرا وقد لايكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدى بان لفظ الفكر زائد لان باقى الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزأ من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذى يطلب به علم اوظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر فى الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لااعم منه ليتم تفسيره بمايطلب به علم اوظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لاتدل عليه اصلا ولم يعهد فى التعريفات ان يقال الانسان البشر الذى هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذى يطلب به علم اوظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قدلايكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لايستلزم طلب الاخص اعنى غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفى عبارة القاضى ابى بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لايتناول مايطلب به اصل الظن واجاب الآمدى بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولاخلل فى الاقتصار على بعض الخواص ورده فى المواقف بان هذا انما يكون فى الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلثة ليست كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج مايطلب به ظن بل وجب فى تعريف الشئ بالخواص التى لاتشمل كل منها الابعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد هى كونه على احد الاوصاف وتقع كلمة او لبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد لينافى التحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته اذ هى الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم فى حقيقته لايصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد

(ان اضافة)

ان اضافة الغاية اليه للاختصاص اى الرجحان المعتبر فى الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غاليا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلاث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن او غلبته فلا يمتنع الاقتصار (قوله المبحث الثانى النظر ٦) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعى علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اى الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضاف الى النظر لهذه الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما فى عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشائع فى عبارة البعض ان الصورة هى ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه الحيثية والصورة هى الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدى الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدى اليه وصحة المادة فى المعرف ان يكون المذكور فى معرض الجنس جنسا للماهية وفى معرض الفصل فصلا لها وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور فى الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفى الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما بين فى الصناعات الخمس وصحة الصورة فى المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة المطلوب وفى الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة فى الانتاج على ما فصل فى ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان فى تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلى والخفى بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت فى الجلاء والخفاء وقد تكون نظرية تنتهى الى الضرورى بوسائط اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلى والخفى واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه ٤) قال الامام لا نزاع فى ان النظر يفيد الظن وانما النزاع فى افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة فى الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع

٦ ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد متن

٤ يفيد العلم متن

اذ لايتصور تردد فى ان الحاصل من ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة و بالجملة لما كان
مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا اوفى الالهيات
موجود فى الجملة ولما قصد الآمدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة
الصادرة عنا فى اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه
فى القطعيات اذ النظر فى الظنى لايفيد العلم وفاقا و بان لايعقبه شئ من اضداد الادراك
كالنوم والغفلة والموت فانه لاعلم ح بل لاظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة
ضد الادراك على ماهو رأى المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا لتقييد
بالقطعى استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر فى الظنى لطلب العلم يكون فاسدا من جهة
المادة حيث لم يناسب المط ولم يتناول النظر المط به التصور هذا وظاهر كلام المتكلمين
انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق مايخص التصديقات وان ماذكرنا فى قولهم
العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور
والتصديق تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيبه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم
فعندنا هى بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذلك
دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لايخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجى
من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء واثر المختار لايكون واجبا
ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بعض القدرة القديمة من غير
ان يتعلق بقدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة
فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على اى تفسير
فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل
لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى
ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان
لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر
النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما فى النظرية واعترض بان
هذا لايفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطقى
بان يقال لوكان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا
ولا لالزام لانهم انما قالوا بالحكم اعنى عدم التوليد فى الاصل اعنى فى التذكر لعلة لاتوجد
فى الفرع اعنى ابتداء النظر وهى كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان
التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون
حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى
والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لايشارك تذكره

٧ عادة مع الكسب او بدونه اولا وما عقليا بخلق الله تعالى عندنا وتوليدا عند المعتزلة ووجوبا بالتمام الاعداد وكمال الفيض عند الحكماء متن

في عدم المقدورية و بين منع وجود الحكم في الاصل اي لانم ان التذكر لايولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول مايشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال و يجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لايكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على انفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لابد منه لكن لابطريق التوليد على ماهو رأى المعتزلة وهذا مانقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا او صرح بذكر الوجوب لايحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لايعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لايقال المراد الوجوب بالاختيار على ماسيجيء لانا نقول فمع يجوز ان لايقع بان لايتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لاينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لايخلقه ولاملزومه لابان يخلق الملزوم ولايخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلاوسط وان جواز ترك المقدور لايمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لايتمكن من تركه اصلا

٧ الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء ولكان مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين في الجلاء وان كان نظريا كان موقوفا على ما يتوقف عليه وهو ﴿ ٣٦ ﴾ دور ومعلوما قبل ان يعلم وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات او نظري ويكتسب بنظر آخر ضروري في المقدمات من غير تناقض كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث انه نظر وقد افاد العلم بحدوث العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم يعلم ان ذلك ليس بخصوصيته بل لصحته وكونه على شرائطه فكل نظر كذلك يفيد العلم فالموقوف المجهول هو المهملة المتصلة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه كالحكم بحدوث العالم تعبيرا عنه بالوجود بعد العدم او المقارن للحادث او المتغير فان قيل لا خفاء في انه (قلنا) ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف يصح اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان ٤

واوضح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار والى المذاهب الثلاثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه اولزوما عقليا (قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي

قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر
المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو
المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا يبعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منها
يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشئ بنفسه اعترض الامام الرازى بان فيه
تناقضا وتقدما للشئ على نفسه وجوابه ان نفس الشئ بحسب الذات قد تغايره بحسب
الاعتبار فتخالفه فى الاحكام كهذا الذى اثبتناه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث
ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول
وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة
الكلية التى عنوان موضوعها مفهوم النظر اعنى قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون
بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التى موضوعها ذات
النظر المخصوص اعنى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير
اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشئ الواحد بالذات والاعتبار
متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب
ان الحكم بالشئ على الشئ قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار
اليه او الى التنبيه او الى الاحساس اوغير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا
اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد
اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث اومفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق
القدرة والارادة الحادثة فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث
وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى
الكلية التى من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها
وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحدوث العالم
من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا ينافى مجهوليته من جهة
كونه من افراد الاصغر اعنى العالم فان قيل لاخفاء فى ان كون النظر مفيدا للعلم
ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى
مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازى او نظرى مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين
قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على
شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو فى الخصوصيات مثل قولنا
العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شئ من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول
ضرورى والثانى نظرى على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين
ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم
بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورى فى جميع الاشكال على ما يراه بعض

[ملاحظة جانبية:] الموضوع هو النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات على ان الفيدايس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية الاندراج وحينئذ تساوى الاشكال متن

المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب
وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص
لحصول النتيجة بالفعل و بدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى
بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة عاقر وكل بغلة ولاخفاء
فى ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى الاشكال فى الجلاء
حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل
وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه فى شرح الاصول لصاحب المواقف
ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضرورى وحديث
البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حصول احدى
المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نسلم ان كان الشك فى النتيجة مكابرة واستدلاله
على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى
مشروطة فى الانتاج فينقل الكلام الى كيفية التئامها مع الاوليين و يفضى الى اعتبار
ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين
الى النتيجة لا قضية هى جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمى مقدمة او جعل
عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التى حكم على جميعها
بالاكبر فليس بلازم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها ليحصل
مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع فى انه لا يكفى حضور المقدمتين كيف اتفق
بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هى الجزء الصورى بحيث يكون على ضرب
من الضروب المنتجة وانه لابد مع ذلك فى غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف
او بالعكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان فى حديث البغلة على هيئة الشكل
الرابع لم يمتنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا فما المتنازع فى هذا المقام قلنا هو ان حصول
العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة
اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة و يكون ذلك فى الشكل الاول بمجرد الالتفات
وفى البواقى بالاكتساب و يرجع الكل الى بيان اثبات او نفى هو الواسطة ملزوم
لاثبات او نفى هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول و يكون طرق البيان
لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت
الاشكال فى الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل
هذا الشرط ليس بقطعى لجواز ان تكون هى نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج
التى هى لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بلا واسطة و بعضها بوسط خفى او اخفى
وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا

الاول العلم بكون ما يحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور
خلاف بعد النظر الصحيح ممنوع وكذا ﴿ ٣٩ ﴾ توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل بنفسه كالعلم بانه
لامعارض الثانى افادة
العلم تنافى اشتراط عدم
العلم قلنا ممنوع فان
المراد به ينعقبه الثالث
لو افاده البتة لقبح
التكليف بالعلم قلنا
التكليف بتحصيله
وهو مقدور الرابع
اقرب الاشياء الى
الانسان هويته وقد
كثر فيها الخلاف كثرة
لا تضبط فكيف فيما
هو ابعد قلنا لايدل
على الامتناع بل
على العسر ولانزاع
فيه الخامس شرط
التصديق وهو
التصور منتف فى
الحقايق الالهية قلنا
ممنوع السادس لوصح
الاستدلال على الصانع
بدليل فوجه اما ثبوت
الصانع فيلزم انتفاؤه
على تقدير انتفائه واما
العلم به فلا يكون دليلا
عند عدم النظر فيه
قلنا لا نعنى بافادته
ودلالته الا كونه بحيث
متى وجد وجد المدلول
ومتى نظر فيه علم
المدلول فلايلزم من انتفائه انتفاؤه ولامن عدم النظر فيه انتفاء الحيثية واورد على الكل ان العلم بان النظر لايفيد
ان كان نظريا استفيد منها فيناقض وان كان ضروريا نبه بها عليه لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء فانقيل ه

العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير
فلو لم يكن للهيئة مدخل فى لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان
اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم
احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث
فاستنتاجه من شكل آخر لايتصور الا بتغيير احدى المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض
المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذا صدق
العكس كليا وحينئذ يتعدد المادة ولايمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد
تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لايقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد
القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم
يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت
الحصول بان يحصل فى البعض بمجرد الالتفات وفى البعض بوسط خفى او اخفى لزم استواء
جميع الضروب المنتجة فى حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم
عن الملزوم المستجمع بشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشئ والعلم بلزومه
فالضروب والاشكال متساوية فى لزوم النتايج اياها بمعنى حقيتها فى نفس الامر على
تقدير حقيتها وانما التفاوت فى العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات
او الاكتساب بخفى او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها (قال
احتج المخالف بوجوه ٢) وانما لم نورد الشبهة السابقة فى ضمن الوجوه لانها تنفى
ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او فى الطبيعيات والالهيات
او فى الالهيات خاصة على ماذكره الامام من انه لانزاع فى افادة النظر الظن وانما
النزاع فى افادته اليقين الكامل وينبغى ان لاتكون العدديات محل الخلاف والشبهة
السابقة تنفى كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلاف
ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضرورى
واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا
ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينقل المذاهب
وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم وتسلسل ورد بانا نختار انه
ضرورى ولانم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذا لكلام فى النظر الصحيح
ولازم الحق حق قطعا او نختار انه نظرى ولانم افتقاره الى نظر آخر فان النظر
الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لاجهل او ظن وكذا حال العلم بعدم

المعارض اذلا تصور المعارض للنظر الصحيح فى القطعيات و بهذا تندفع شبهة
اخرى وهى ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذلا جزم
مع المعارض ثم انه ليس بضرورى اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظرى فيفتقر الى
نظر اخر موقوف على عدم المعارض و يتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض معناه
انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون
نظريا ولانم توقفه على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه فى آخر المقصد وفى تقرير
الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا
او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف المضاف اى علية العلم الحاصل اعنى كونه
علما ولهذا صح منه اختيار انه ضرورى والا فالحاصل بالنظر لايكون ضروريا
الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لايقابل النظرى
الثانى ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا
للعلم اى مستلزما له عقلا اوعادة لماكان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم
مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا اوعادة بمعنى
انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم
العلم بقاؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا اوعادة لقبح التكليف
بالعلم لكونه بمنزلة الضرورى فى الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق
الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلى بان التكليف انمايكون بالافعال
دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال
فالتكليف لايكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال
الحواس فكان هذا مراد الآمدى بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح بل بالنظر
وهو مقدور والا فلاخفاء فى وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك
و بالجملة فالعلم النظرى مقدور التحصيل والترك بخلاف الضرورى ولزومه بعد تمام
النظر لاينافى ذلك ومن ههنا امكن فى القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية
البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التى يشير اليها
بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس
او اجزاء لطيفة سارية فيه اوجزء لايتجزأ فى القلب اوجوهر مجرد متعلق به اوغير
ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات
والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة
تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس
او افاد النظر العلم اى التصديق فى الحقايق الالهيات لكان شرطه وهو التصور متحققالكنه
منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لايفيد

(التصور)

ه عارضنا الفاسد
بالفاسد قلنا ان افادت
الفساد ثبت المطلوب
والالغت متن

تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا و يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لايكون دليلا لان هذا وصف اضافي لايعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا بشيء وموجبا له انه يوجده و يحصله على ما هو شان العلل بل بانه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لايوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لايفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذا النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لايستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لايفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ماذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا وبقي ماذكرنا سالما عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لايعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لايستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لايكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع في ان الفاسد صورة لايستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لايستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم

٦ فالصحيح انه لايستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث نعم قد يفيده كما اذا اعتقد انه غني وكل غني قديم متن

اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لالزوم اصلا بل بدون اللزوم الذي مناطه صفة
في الشبهة بمعنى ان شبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه بكونها مناطا
للملازمة بينها وبين المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون
بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم
احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة
في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى
اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع
فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون
بناء على عدم اطلاعه على مافيها من جهة الاستلزام اوعدم اعتقاده حقية المقدمات
كما ان نظر المبطل في دليل المحق لايستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون المحق اولى
بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط ٢)
للنظر صحيحا كان اوفاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة
ونحوذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذلاطلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل
المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما لان النظر
يجب ان يكون مقارنا للشك على ماهو رأي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم
فيتناقضان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء على ماهو رأي
الحكماء من ان النظر لايجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ
الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وماذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواقف
ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي
ضد النظر فمنه اي من ضده ماهو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا
ومنه ماهو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به
فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عباراتكم
استدراك قلنا الجهل المركب بالمط يكون ضدا للعلم به لاللعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه
من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد
العلم وجميع الادركات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب
والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لوكان النظر مشروطا بعدم العلم
بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول
اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة
النظر والاستدلال لالذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد
الادلة اوالى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل
واحد او بهذا الدليل دون ذاك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل

(للبعض)

هو لزيادة الاطمئنان
اولتحصيل استعداد
القبول في المتعلم
بالاجتماع اوفي كل متعلم
بدليل آخر وقال الامام
المطلوب بالدليل
الثاني كونه دليلا
وهو غير معلوم
ويشترط للنظر
الصحيح ان يكون
في الدليل دون الشبهة
ومن جهة دلالته
دون غيرها وهي
الامر الذي بواسطته
ينتقل الذهن من الدليل
الى المدلول كامكان
العالم او حدوثه
لثبوت الصانع فالعالم
هو الدليل وثبوت
الصانع هو المدلول
وكونه بحيث يفيد
النظر فيه العلم بثبوت
الصانع هو الدلالة
وامكانه وحدوثه
هوجهة الدلالة وهذه
الامور متغايرة فتتغاير
العلوم المتعلقة بها
الا ان جهة الدلالة
شديدة الاتصال
بالمدلول فمن ههنا
توهم ان العلم بها نفس
العلم بالمدلول متن





للبعض من دليل ولبعض آخر من دليل آخر ور بما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام النظر في الدليل الثانى نظر في وجه دلالته اى المطمئنة كونه دليلا على النتيجة وهوغير معلوم والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة اسم لمايلزم المقدمات بالذات و بالتعيين وهو القضية التى موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احداهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس المقدمتين المرتبتين على ماهو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم وحدوثه الذى هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لما كان جهة الدلالة فى القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة فى المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول اوغيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج وانه غير التفطن لوجوده فى المقدمة بالقوة و بالجملة فالمشهور من الاختلاف فى هذا البحث هو الاختلاف فى مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف فى تغاير العلم بهما على ماقال الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ماذكر فى المواقف من ان الخلاف فى ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفى ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد فى الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر فى بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امور الثلثة هى العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابدله من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولاخفاء فى تغاير الاولين وكذا فى مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا فى مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفى نقد المحصل مايشعر بالخلاف فى وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لايجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده تعالى داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو

٢ لماثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم آخر و يتسلسل الا ان يخص الحكم بنظر غير المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتهافت او بقوله فدور او بآخر فتسلسل

مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجي في تحقيق التضايف هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتباري الاضافي هو دلالة الدليل على المدلول لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم ظاهر عبارته ان المحكوم عليه بكونه امرا اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم ٢) خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد بينا افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معرفة معلم آخر و يتسلسل الا ان نخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم و نجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الهي او تنتهي سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى النبي عليه السلام المستند الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ماذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يراد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الثاني بالنظر لا تفيد النجاة مالم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامتثالا لامره على ماقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ماذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بما منه واما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن (قال المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى ٤) اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه

وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد من المعلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الاراء في الالهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم و بمعنى تعسره غير متنازع اذ لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات متن

٤ لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فبالشرع بالنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لما سيجي واما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور واو سلم فالخوف بحاله لاحتمال الخطاء وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون (الواجب) وقد ينازع في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفي الاجماع على وجوبها ٦

الواجب المطلق الذى هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا اوعقلا ان كان عقليا كما هو رأى المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر و يحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب فى الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف مايترتب فى الدنيا على اختلاف الفرق فى معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل مايدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا اوسبعا ورد بمنع ظن الخوف فى الاعم الاغلب اذ لايلزم الشعور بالاختلاف و بما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع و بما رتب فى الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لارجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع و بعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولوسلم ظن الخوف فلانسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولاقطع بذلك بل ربما يحصل و يقع فى اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعلى مافى المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولامفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفى الالهيات و بلامعلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة و بعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهى خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضرورى و السند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لامن لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثانى انا لانسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعى الدلالة اذ الامر قديكون لا للوجوب

فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفى ان النظر مقدمتها فقد يحصل بمثل التعليم والالهام وفى اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالشك اوعدم المعرفة وفى وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فيجاب بانه لاغفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جواز الترك للبعض لاينافى الوجوب فى الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضرورى الى نظر ماضرورى او الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى النية والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لامعنى لايجابها سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا كعتق الرقبة فى ايجاب القتل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوبه لكفينا هذه المؤنات مثل

و اما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد
فللخصم ان يمنعه بل يدعى الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا اوتقليدا
فان الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد
والانقياد ولايكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف فى الوجوب
الشرعى على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ نا قلوه فى الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم
به على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك
وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة فى ترتيب
المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها
على انه لوثبت جواز الاكتفاء بالتقليد فى حق البعض فهو لاينافى وجوب المعرفة
بالنظر والاستدلال فى الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالى يرفع الناظر
عن حضيض التقليد فرض عين لامخرج عنه لاحد من المكلفين و بدليل تفصيلى
يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين و ارشاد المسترشدين فرض كفاية
لا بدمن ان يقوم به البعض الثالث انا لانسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر
بل قد تحصل بالتعليم على مايراه الملاحدة او بالالهام على مايراه البراهمة او بقول
الامام المعصوم على مايراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه المتصوفة و الجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير
الضرورى من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهرا و خفيا اما التعليم فظاهر
لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك و الشبهات
وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسى وكمالايتم الابصار
الابهما لاتتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام فى المعصوم اذلايكفى فى صدقه
اخبار معصوم آخر مالم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لايثق به صاحبه مالم
يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن
فلانه لاعبرة بها الابعد طمانينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر على انه لوثبت حصول
المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعى الاحتياج اليه فى حق الاعم الاغلب وهذا
لايمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لانسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه
الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة
او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع
تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال
والا لما كان شئ من الواجبات واجبا مطلقا اذلا يجب على تقدير الاتيان به ولان
وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب مقيدا بالقياس الى كون المكلف

مقيما غير مسافر حتى لا تجب الا قامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة و عدمها وو جوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك اوعدم المعرفة فقيد اذلا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا و يندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد فى المتن لما سيجئ من ان النزاع فى مقدوريتهما وفى كون الشك غير واجب الخامس انا لانم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولاخفاء فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لابد منه وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ماهو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس فى وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذى هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جايز عندكم و اعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعى لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا فى السموات الى غير ذلك (قال قالوا لو لم يجب الا شرعا ٤) احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر فى المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدى الى ثبوت الشرع عقلى بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة و بطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبى عليه السلام اذا قال للمكلف انظر فى معجزتى حتى يظهر لك صدق دعواى فله ان يقول لا انظر مالم يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظرى لا ضرورى فان قيل قوله لا انظر مالم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون

٤ لكان للمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه بالشرع و ثبوته بالنظر ولا يمكن للنبى الزامه وفيه افحامه و اجيب بانه مشترك الالزام اذ الوجوب العقلى ايضا نظرى فله ان لا ينظر و لا يسمع الى ما يوضع له من المقدمات و بان صحة الالزام انما تتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به والمتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه متن

للنبي ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام واجيب اولا
بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل
على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع و تقريره ان المكلف ان يقول لا انظر
ما لم يجب ولايجب مالم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق
ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه
مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل
بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت
ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه
النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك
و المتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس
الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح
قوله لاانظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله
لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب ليلزم
توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون
جهلا وهذا ماقال في المواقف ان قولك لايجب على مالم يثبت الشرع قلنا ان هذا
القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر
ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لايثبت الشرع مالم انظر وارادة
التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم
تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته و بالعكس (قال المبحث الخامس
اختلفوا في اول ٨) مايجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها
مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال
القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن
مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت مافيه فلذا قال في المتن والا
فالثاني اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل
البسيط بالمط فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل
قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلايكون
مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول
المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد
الى النظر عليه اذ لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المط او نقيضه على
ماسبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما

٨ الواجبات فقيل
معرفة الله تعالى لانها
الاصل وقيل النظر
فيها او القصد اليه
لتوقفها عليه والحق
انه ان قيد الواجب
بمايكون مقصودا في
نفسه فالاول والا
فالثاني واما عدم
المعرفة فليس بمقدور
اذالوجوب مقيد به
واستدامته ليست
بمقدمة وقيل الشك
لان النظر بعده ورد
بانه ليس بمقدور لكونه
من الكيف كالعلم ولا
مقدمة لتأتي النظر
عند الظن والوهم
وان اريد به مايتناولهما
وجعل مقدورا بمعنى
امكان تحصيله
فوجوب النظر مقيد
به اذلانظر عند الجزم
والواجب على المقلد
او الجاهل جهلا
مركبا هو النظر في
وجه الدلالة ليقوده
الى العلم متن

(المقدور)

المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين و يترك النظر في النسبة ولاشئ منهما بمقدمة واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لاامكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لايكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلايجب تحصيله و لما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لايعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضى ان لايجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين و يمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد في النسبة اما على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم و دفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته اولا الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل و يحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا و ستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي (قال المبحث السادس ٩) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمط اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولابد في المعرف من منع خروج شئ من الافراد ودخول شئ فيه مما سواها فاكان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل مايشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب و يشترط

٩ كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى مطلوب اما تصورى وهو المعرف حدا ورسما تاما وناقصا اذلابد من مميز ذاتي او عرضي مع الجنس القريب او بدونه و اما تصديقي وهو الدليل اما قياسا استثنائيا متصلا اومنفصلا او اقترانيا حمليا وشرطيا واما استقراء تاما وناقصا و اما تمثيلا قطعيا اوظنيا اذ لابد من اندراج المطلوب تحت الدليل او بالعكس اولهما تحت ثالث مثل



تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لااعتبار بالعرض العام لانه لايفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك فى اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد اصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظى منه اعنى بيان مد لول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأى المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اى مطردا ومنعكسا حتى لايجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والوصل الى التصديق ويسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما فى التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذلابد من مناسبة بين الحجة والمط ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهى القياس اذ النتيجة مندرجة فى مقدمتيه وان اشتمل المط على الحجة فهى الاستقراء اذ المط حكم كلى يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثانى لابد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما او يندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذى هو العلة وهذا ماقال الامام انا اذا استدللنا بشئ على شئ فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر فى بعض كتبه بدل الكلى والجزئى الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئى الاضافى لا الحقيقى وتنبيها على ان تفسير الجزئى الاضافى بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ماسبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج منبئ عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئى اضافى للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلى على الجزئى او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لايجدى نفعا اذلا يتأتى فى مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما فى المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما فى قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان

(ناطق)

ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل
انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير
على بعضها واما فى القياس الاستثنائى فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول
فيقال مضمون التالى امر تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون
المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما
للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئين فى الحكم لتساويهما فى العلة واما على اصطلاح
المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين فى المعلومية ثم القياس
ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته
وان لم تبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من
ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل
طرفى الشرطية كما يخرج عن ذلك انتقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الرابط
والاعراب سمى استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئى الشرطية او رفعه
والاسمى اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعنى الاصغر والاكبر
والاوسط والاستثنائى متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل
ان كانت منفصلة والاقترانى حملى ان كان تألفه من الحمليات الصرفة وشرطى ان اشتمل
على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلى واحد ليثبت حكمها فى ذلك
الكلى على سبيل العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم فى كل منها
وهذا نوع من القياس الاقترانى الشرطى يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو
المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئى
لآخر فى علة حكمه لتثبت مساواتهما فى الحكم فقطعى ان علم استقلال المشترك
بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والاظنى ومطلق الاسم منصرف
اليه وتفاصيل هذه المباحث فى صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل
الضروب المنتجة من القياس الاستثنائى المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
للقياس الاقترانى الحملى بعبارة فى غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على
وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث
بحصول وصفين فى محل اى ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامر ثالث فيشمل صور
سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بصهال اذ قد حصل
فى الانسان ثبوت الحيوانية ونفى الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر
عن الاستثنائى المنفصل بالتقسيم المنحصر فى قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر
او اثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقى
غيره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين الامرين فيلزم

من ثبوت ايهما كان عدم الآخر يعنى اذا ثبت المنافاة بينهما فى الصدق والكذب جميعا كما فى الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان فى الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان فى الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) فى اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذى يمكن ان يتأمل فيه وتستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان اوظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا توصل بالفاسد اليه وذلك بان لايكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى مايتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر فى العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر فى النار الى الاشراق اى الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان اوسلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شئ آخر وهو المدلول وح لايخرج مثل الاستدلال بنفى الحيوة على نفى العلم ولايلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر فى وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التى من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لايلزم العلم بالمدلول الاحينئذ لايقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى الوسط لكونه غير بين لانا نقول لوكان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثانى كالمثلث لايتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان اوغير بين والتفرقة انما تظهر فى العلم باللزوم و بتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد ينقسم الى العقلى والنقلى وقد يقسم اليهما والى المركب من العقلى والنقلى وهذا يوهم ان المراد بالنقلى ما لايكون شئ من مقدماته عقليا وهو باطل اذلو لم تنته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور اوالتسلسل فدفع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلى مايتوقف شئ من مقدماته القريبة اوالبعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلى مالايكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلى مايكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب مايكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية

(بالنية)

٩ لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما يختص بالجازم ويقابله الامارة متن

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلى والا فنقلى سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل اولا وقد يخص النقلى بالاول ويسمى الثانى مركبا واما النقلى المحض فباطل اذلابد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والافان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبكل منها متن

بالنسبة وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لامعنى للعصيان الا ترك
امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته
البعيدة عقلية كما مر فلا يقسم بل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس
المقدمات المرتبة واما اذا اريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع
للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي
والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث
لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب
الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يبتني
عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل
لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث
العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض
الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل
على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول
القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة
يظن المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى
لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع
وبعثة الانبياء (قال ولا خفاء في افادة النقلي الظن ٢) وانما الكلام في افادته العلم
فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة
وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى رواياتهم
اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه
فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم
بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى
وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له
وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد
او الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان
انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى المطلوب عن
ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام
زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها
انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي
واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره

٢ واما افادته اليقين
فيتوقف على العلم
بالوضع والارادة
وذلك بعصمة رواة
العربية وعدم مثل
النقل والاشتراك
والمجاز والاضمار
والمعارض من العقلي
اذ لا بد معه من تأويل
النقل لانه فرع العقل
فتكذيبه تكذيبه نعم
قد ينضم اليه قرائن
تنفي الاحتمال فيفيد
القطع بالمطلوب وينفي
المعارض كما في العقليات
مثل قل هو الله احد
ولا اله الا الله متن

ليحصل المعنى و يفرقون بينه و بين الاضمار بان المضمر مابقى له اثر فى اللفظ كقولك
خير مقدم باضمار قدمت و بالجملة فلاسبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع
بل غايته الظن وما يبتنى على الظن لايفيد الاالظن ومن جملة مالابد منه ولاسبيل الى
الجزم به انتفاء المعارض العقلى اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره
لانه لايجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولاتكذيبهما لامتناع اعتقاد
بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه
وانتهائه بالاخرة اليه لماسبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى وفى تكذيب
الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا ومايفضى وجوده الى عدمه
باطل قطعا واقتصر فى المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع
تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذى هو الاصل ثبت انه لايفيد العلم اذلامعنى
لعدم تصديقه سوى هذا ولاحاجة الى باقى المقدمات مع مافى الحصر من المناقشة
اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز
ان يحكم بتساقطهما وكونهما فى حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شئ
او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل
والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين و بطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم
اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها
وارتفاعها فغاية الامر التوقف فى الاثبات والنفى على ان تكذيبهما ايضا يستلزم
المطلوب اعنى عدم افادة النقل العلم فنفيه يكون مستدركا فى البيان هذا والحق
ان الدليل النقلى قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ماهو معلوم بطريق التواتر كلفظ
السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو فى وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لايبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى
ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفى التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد
السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لااله الاالله قل يحييها الذى انشأها اول مرة
وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذلاجزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى
او بمعونة القراين قلنا اما فى الشرعيات فلاخفاء اذلا مجال للعقل فلا معارض من قبله
ونفى المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين فى مثل ماذكرنا من الصلوة
والزكوة واما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى لازم حاصل عند العلم بالوضع
والارادة وصدق المخبر على ماهو المفروض فى نصوص التوحيد والبعث وذلك لان
العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافى الآخر كما سبق فى افادة النظر العلم بالمطلوب
و بانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباته بها يكون
دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان

الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى العلم
بانتفائه اذكثيرا مايحصل اليقين من الدليل ولايخطر المعارض بالبال اثباتا اونفيا فضلا
عن العلم بذلك فما يقال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك
و يستلزمه فمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه و يدل على
ماذكرنا قطعا ماذكروا في بيان هذا الاشتراط من انه لاجزم مع المعارض بل الحاصل
معه التوقف فليتأمل والله الهادى (قال المقصد الثانى ٢) قدسبقت الاشارة الى ان
وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده
عنها مع كونه عايدا اليها هو انه لماكان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى
الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف فى بابه احتيج الى باب
لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة اوالاثنين فقط كالحدوث
والكثرة و بهذا يظهر ان المراد بالموجودات فى قولهم الامور العامة مايعم اكثر
الموجودات هو اقسامه الثلثة التى هى الواجب والجوهر والعرض لا افراده التى
لاسبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها
ولاخفاء فى ان المقصود بالنظر مايتعلق به غرض علمى و يترتب عليه مقصودا صليا من
الفن ولايكون له ذكر فى احد المقاصد بالاصالة والافكثير من الامور الشاملة ممالايبحث
عنه فى الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات
الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولايضر كون
البعض اعتباريا محضا اوغير مختص بالموجود لان بعض مايبحث عنه ايضا كذلك
كالامكان فان قيل قديبحث عما لايشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص
الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود
كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما فى مقابلة الوجود والامكان و بحث
الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعنى ضرورة
الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب
فظاهر واما القدم فعلى رأى الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان
وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفى لاالاثبات يعنى انه
ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه وقدتفسر الامور العامة بمايعم اكثر
الموجودات اوالمعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان ينبغى ان يذهب
صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن
المعدوم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثانى على ثلثة فصول فى الوجود
والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور
الوجود بديهى وان هذا الحكم ايضا بديهى يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وانلم يمارس

٢ فى الامور العامة
وهومايعم اكثر
الموجودات الواجب
والجوهر والعرض
فيكون البحث عن
العدم والامتناع
بالعرض وعن الوجوب
لكونه من اقسام مطلق
الوجوب الشامل
و بيانها فى فصول
متن

٧ فى الوجود والعدم
وفيه ابحاث البحث
الاول تصور الوجود
بديهى بالضرورة
والتعريف بمثل الكون
والثبوت و التحقق
والشيئية لفظى و بمثل
الثابت العين وما يمكن
ان يخبرعنه و يعلم او
ينقسم الى الفاعل
والمنفعل اوالقديم
والحادث تعريف
بالاخفى مع صدقه على
الوجود فمنهم من
زعم ان الحكم كسبى متن

٦ بوجوه الاول ان التصديق البديهى بتنافى الوجود والعدم يتوقف على تصوره ورد بانه ان اريد البداهة مطلقا بمعنى عدم التوقف على الكسب اصلا فممنوع بل مصادرة او بداهة الحكم فغير مفيد

طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشئ اعرف من الوجود وعولوا
على الاستقراء اذ هو كاف فى هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد فى معقولاته ما هو اعرف
منه بل هو فى مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف
من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ
لا تصوره فى نفسه ليكون دورا او تعريفا للشئ بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود
بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى
الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس
واما التعريف بالثابت العين او بالذى يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذى ينقسم الى الفاعل
والمنفعل او بالذى ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور
ظاهر اذ لا يعقل معنى الذى ثبت والذى امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول
فى الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء فى ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معانى
هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعنى الذى يثبت
والذى يمكن والذى ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم
ولاشئ منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر
فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشئ مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه
تعريفا اسميا فلا خفاء فى انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل الحق
فلا يصلح تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود دون بعضها
على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الموجود بان معناه
الثابت عينه اى نفسه من حيث هى هى لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت
من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود
وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت
الا ماله الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام
التجريد والمباحث المشرقية وفى كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفى العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشئ والمنفى عن شئ
فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفى كلام الفارابى ان الوجود امكان الفعل والانفعال
والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل ٦) كان الامام جعل التصديق
ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود
والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم
تصديق بديهى وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب

اذ لا يستلزم تصور الحقيقة ولا ينافى اكتسابه لا يقال بداهة الكل وان توقفت على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضرورى كتوقف الكل على الجزء اذ بداهة الجزء جزء بداهة الكل والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به الثانى انه معلوم يمتنع اكتسابه اما بالحد فلبساطته اذ لو تركب فاما من الموجودات فيلزم تقدم الشئ على نفسه ومساواة الجزء للكل فى ماهيته او من غيرها فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الموجود لئلا يكون الوجود محض ماليس بموجود والزائد على
الشئ عارض فلا يكون التركيب فيه واما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض الاجمالى لسائر المركبات والحل بان (انه)
الامر الحاصل يكون زائدا على كل لا على الكل بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه و يكون الوجود محض ٧

انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ماهو رأى الامام فى التصديق فممنوع بل مصادرة على المط حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزأ من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لايتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فسلم لكنه لايثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجهما ومع كون تصورهما كسبيا لابديهيا وانما قلنا فى الاول فممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لامعنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ماتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل امانفس العلم بالاجزاء او حاصل به على مامر فى تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعاله يمكن الاستفادة منه و يبطل ماذكر فى المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اى بجميع اجزائه ولامصادرة لان بداهة هذا التصديق تتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لايتوقف على العلم ببداهة الاجزاء فالاستدلال انما هو على العلم ببداهة الاجزاء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففى المركب الحقيقي اذ لامعنى لتعقل المركب الاعتبارى سوى تعقل الامور الاعتبارية المتعددة التى وضع الاسم بازائها و لو سلم ففى التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي و ذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة فى شئ من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذى هو نفس المدعى الوجه الثانى ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات اوغيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشئ على نفسه ومساواة الجزء للكل فى تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الجزء داخل فى ماهية الكل وليس بداخل فى ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذى فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثانى او جزء مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هى نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شئ من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود اولا

٧ ما ليس بشئ من اجزائه بوجود كسائر المركبات و حديث الرسم قد سبق الثالث انه جزء وجودى وهو بديهي و رد بانه ان اريد التصور فممنوع او التصديق فغير مفيد على ما سبق وقيل لايتصور اصلا متن

يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو مح وان حصل لم يكن
التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف
وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان
الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة
الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع
مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله
واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف
على العلم به وهو دور و بما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب
عن التقرير الاول لدليل امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم
ان لا يكون شئ من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو
مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعهما امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب
في البيت هذا خلف اولا يحصل فيكون البيت محض ما ليس بيت والحل بانا نختار انه
يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون
التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض
المجموع الذي ليس شئ من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شئ
منها ببيت والعشرة محض الآحاد التي ليس شئ منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم
في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الزاما لمن اعترف
بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى
بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي و بعضها كسبي وح لا يصح الحل بان
اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية اولا تتصف بالوجود
ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود
صدق العارض على المعروض وح لايلزم شئ من المحالين ولا اتصاف الشئ بالوجود
قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون
الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شئ من اجزائه بوجود انه لا يكون
شئ من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة
الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق
العارض والجواب عن التقرير الثاني انا نختار ان اجزاء الوجود وجوديات
ولا نسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات و انما يلزم لو كان وجود الوجودي
عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة
فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه
بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه

وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعاندانه اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لوثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودى لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودى بديهى بمعنى انه لايتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان مايتوقف عليه البديهى يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودى بالحقيقة بديهى فممنوع ولو سلم فلانم ان المطلق جزء منه اوتصوره جزء من تصوره لما سيجئ من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجى غير مقوم وليس العارض جزأ للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اى العلم بانى موجود ضرورى فغير مفيد لان كونه بديهيا لجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودى وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لادليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذى لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لاوجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لابوجودهما فى الخارج وبان الموجبة ماحكم فيها بصدق المحمول على ماصدق عليه الموضوع لابوجوده له وانت خبير بانه لادخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى التصور وان كان كلامه صريحا فى انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل فى الجملة وان مراد الامام بالدليل الذى لابد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لاالمقدمات المرتبة وانه لامعنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين ببداهة الوجود مع الجواب عنها وهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات فى المعقولية اذلااستقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لايقال الكلام

٨ هو امانفس الماهية فيكتسب مثلهسا او عارض فلا يعقل الا تبعا لها والقول بان الكلام فى مطلق الوجود اوالمعروض مطلق الماهية لايدفع التبعية بل يزيدهـا وايضا لوكان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا فى بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكفى ماهية بديهية وقد يفسر البديهى لفظا لافادة المراد باللفظ لاتصور الحقيقة وقد يكون التصديق ببداهة البديهى كسبيا اوخفيا فيختلف فيه ويفتقر الى الدليل اوالتنبيه متن

فى الوجود المطلق لافى الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود
المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هى الماهيات المخصوصة فعلى تقدير
كون الوجود المطلق عارضا لايلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود
المطلق عارض للوجودات الخاصة على ماسيجئ فيكون تابعا لها وهى تابعة للماهيات
المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق
الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا
لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثانى ان
الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على
القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كامر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء
فى بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا
فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض
فى المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو فى التحقق
فى الاعيان ولو سلم فلا نزاع فى بداهة بعض الماهيات فيكفى فى تعقل الوجود من غير
اكتساب لا تقال العارض تابع للمعروض فى التحقق حيثما كان عارضا فان كان فى الخارج
ففى الخارج وان كان فى العقل ففى العقل وسيجئ ان زيادة الوجود على الماهية انما هى
فى العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له
حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض فى العقل ان لا يتحقق العارض
فى العقل بدون المعروض وقائما به كما فى العروض الخارجى بل ان العقل اذا لاحظهما
ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزأ له
بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس
الا فى العقل اذ لا تمايز فى الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله
وعن الثانى ان البديهى لا يعرف تعريفا حديا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف
تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان
متصورا فى نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل
وعن الثالث ان الذى لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهى الواضح وبداهة
تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهى فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا
او بديهيا خفيا لا يكون فى حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف
ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثانى الى التنبيه ويكون ما ذكر فى معرض
الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة فى مقابلة القول
بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب
متصورا الزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد ومعنى المجرد معلوم قطعا ومبناه

على ان الوجود طبيعة نوعية لاتختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ماسيأتى ومنها انه لو تصور لارتسم فى النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وههنا لوسلم قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لماسيجئ من ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى الذهن فقط واما الجواب بانه يكفى لتصور الوجود وجود النفس كما يكفى لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأى من يجعل الوجود حقيقة واحدة لاتختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفى لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذى هو معروض لها ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لايعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفى صرف لايعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لاعلى العلم بتميزه ولوسلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتياله وهو ممنوع ولوسلم فلانم ان النفى الصرف لايعقل ولوسلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثانى ٧) المنقول عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان وجود كل شئ عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظى والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه فى الاعيان على مايعقل من كون الانسان وانما الاختلاف فى الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية فى الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن فى الحقيقة واشتراكهما فى مفهوم الكون اشتراك معروضين فى لازم خارجى غير مقوم وهو فى الممكن زائد على الماهية عقلا وفى الواجب نفس الماهية بمعنى انه لاماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون فى الاعيان فوقع البحث فى ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا (٣) انه فى الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا فى الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد فى كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا وغير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقى مع التردد فى الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثانى انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لامعنى لقسم الشئ الى بعض مايصدق هو عليه فقولنا الحيوان

٧ ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وهى زائدة على الماهيات نبه على الاول الجزم بالوجود مع التردد فى الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان توقضا بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك وتمام الحصر فى الموجود والمعدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذلا تغاير الا بالاضافة متن

اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولوسلم فلايضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لاقائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولانه يرشد الى البيان فى الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر اوعرض ومن الجوهر اما انسان اوغيره فان قيل على الوجهين الاولين لم لايجوز ان يكون الامر الباقى المقطوع به هو تحقق معنى من معانى لفظ الوجود لامفهوم له كلى وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة واما باصرة لالبيان اقسام مفهوم كلى قلنا لانا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد فى كونها واجبا اوممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلى مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولاخفاء فى ان شيئا من الوجوه لايدل على ذلك الثالث انه لولم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر فى الموجود والمعدوم لانا اذاقلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعانى اومعدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لايتوقف على اتحادمفهوم العدم اذعلى تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عماذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلولم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلى وجعلنا اتحادمفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلولم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لاخفاء فى ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك فى مفهوم لا وهو معنى العدم ولانعنى باتحاد المفهوم سوى هذا (فان وعلى الثانى٩) اى ينبه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافى الماهية وذاتياتها (١) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولايصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها (٢) افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها (٣) اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن

٩ صحة سلبه عنها وافادة حمله عليها واكتساب ثبوته لها واتحادمفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها

مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها (٤) اتحاد المفهوم فان وجود الانسان و الفرس
و الشجر مفهوم واحد وهو الكون فى الاعيان ومفهوم الانسان والفرس و الشجر
مختلف (٥) الانفكاك فى التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما فى الخارج
فظاهر واما فى الذهن فلانا لانسلم ان التصور هو الوجود فى العقل ولو سلم فبالدليل
ولو سلم فتصور الشئ لايستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد فى الخارج
ما لا نعقله اصلا وايضا قد نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هى هى من غير
تصديق بثبوت الوجود العينى او الذهنى لها فاثرنا لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق
وعبارة الكثيرين انا نتصور ماهية المثلث ونشك فى وجودها العينى والذهنى ويرد عليها
الاعتراض بانه لايفيد المط لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا
وهذا الاينافى اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود
الشئ هو المعقول من ذلك الشئ فبعضها يدل على ذلك فى الواجب والممكن جميعا وبعضها
فى الممكن مطلقا او بعضها فى صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه
لايفيد الزيادة فى الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات
والمثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية
بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجت الفلاسفة على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالا (١)
كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ بيان استحالته (٢) تقدم الشئ بوجوده على وجوده
وهو ضرورى الاستحالة لايحتاج الى ماذكره الامام من انه يفضى الى وجود الشئ
مرتين والى التسلسل فى الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك
والاعاد الكلام فيه وتسلسل (٣) امكان زوال وجود الواجب وهو ضرورى الاستحالة
وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المفروضية وفاعلا له
من حيث الاقتضاء واما الثانى فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى
المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هى الماهية لاغير
لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهى متقدمة على معلولها بالضرورة
فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا
الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والالكان واجبا لذاته هذا خلف
وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لانسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك
لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لانسلم استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا
وسيجئ الكلام على دليلها وعن الثانى بانا لانسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود
بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى
الضرورة غير مسموعة وانما الضرورى تقدمها بما هى علة به ان كانت بالوجود

٢ زيادته فى الواجب
اذ لو قام بماهيته
لزم كونها قابلا
وفاعلا وتقدمها
بالوجود على الوجود
ضرورة تقدم العلة
على المعلول وجواز
زوال الوجود عن
الواجب ضرورة
تقدم العلة نظرا
الى احتياجه فى نفسه
واجيب عن الاول
بمنع بطلان اللازم
وعن الاخيرين بمنع
الملازمة اذ التقدم
قد لايكون بالوجود
كالثلثة للفردية وماهية
الممكن لوجوده
والمحتاج قد يمتنع
زواله ضرورة كونه
مقتضى الماهية من

فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تقدمها بذاتها ومن حيث كونهـا تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائزا الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج (قال فان قيل ٢) العمدة في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتهـا لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود امر موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل عن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمهما الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فنقول على طريق البحث دون التحقيق لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لا نسلم ان كل معلوم للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها

(الوجود)

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود ضروري اذ العقل ما لم يلحظ للشئ وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيد الوجود بخلاف المستفيد فانه لابد ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا ممنوع اذ لا معنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضروري فان قيل فيكون وجوده معلولا فيمكن قلنا لذاته فيجب اذ لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات متن

٧ بوجوه الاول او لم يكن وجود ﴿ ٦٥ ﴾ الواجب مقارنا للماهية فتجرده امالذاته فيعم الكل اولغيره فيحتاج
الى الواجب الثانى
مبدأ الممكنات حينئذ
اما الوجود وحده
فيكون الشئ مبدأ
لنفسه ولعلله واما مع
التجرد شطرا فيتركب
الواجب او شرطا
فيكون كل وجود
مبدألكل شئ ويتخلف
عنه الاثر لفقد شرطه
لا لذاته الثالث
الواجب يشارك
الممكنات فى الوجود
و يخالفها فى الحقيقة
فيتغايران الرابع
الواجب ان كان مجرد
الكون تعدد اومع
التجرد تركب او
بشرطه افتقر وان كان
غيره وان كان بدون
الكون فمحال وان كان
معه فزائد ضرورة
امتناع كونه داخلا
الخامس الوجود
معلوم ضرورة بخلاف
الواجب واجيب بانه
لانزاع فى زيادة الوجود
المطلق بل الخاص
وما ذكر لايدل عليه
متن

الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لاذات الوجود (قال وعورضت ٧) استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لايقال يكفى فى التجرد عدم ما يقتضى المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذى هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثانى الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه و لعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمى وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشئ مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لابواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات فى الوجود و يخالفها فى الحقيقة ومابه المشاركة غير مابه المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان مابه المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لايصلح جزأ للواجب او بشرط التجرد لزم ان لايكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذى هو التجرد وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فى الاعيان فمحال ضرورة انه لايعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولانزاع فى زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة

والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذى هو نفس الحقيقة والى هذه
الاجوبة اشار بقوله لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق اى على ماهية الواجب وانما
النزاع فى زيادة وجوده الخاص وماذكر من الوجوه لايدل عليها (قال فان قيل ٩)
اشارة الى دليل آخر للامام لايندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما يفهم
من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها
بل يجب لكل فرد منها مايجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى وعلى هذا
يفهم كثيرا من القواعد كما سيأتى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم
يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه
الى منفصل كما سبق و الجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم
لايوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم
كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار فيجوز ان تكون الوجودات الخاصة مختلفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب
التجرد و يمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود
المطلق عليها صدق العرضى اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار
لا صدق الذاتى بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى
جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه (قال متواطأ او مشككا ٧) اشارة الى
ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقايق فى
لازم واحد غير ذاتى سواء كانت مقوليته عليها بالتواطئ كالماهية على الماهيات والتشخص
على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلايلزم
من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية
والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل فى مفهوم
الوجود على السواء من غير اولية ولااولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان
من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر فى جواب استدلالات الامام
ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه فى العلة اقدم منه فى المعلول وفى الجواهر
اولى منه فى العرض وفى العرض القار كالسواد اشد منه فى غير القار كالحركة بل هو
فى الواجب اقدم واولى واشد منه فى الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون
عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ماسيأتى
فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى
واحد ولايلزم من ذلك تساوى ملزوماته التى هى وجود الواجب ووجودات
الممكنات فى الحقيقة ليمتنع اختلافها فى العروض واللاعروض وفى البدائية للممكنات
وعدم البدائية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابى وابن

(سينا)

---

٩ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها قلت ممنوع بل الوجودات مختالفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كالانوار ويقع المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتى متن

٧ وهو الحق لكونه فى الواجب اولى واشد واقدم متن

٨ ولا يستلزم زيادتها على ماهياتها متن ٩ فتباين الموجودات قلنا بمعنى عدم التصادق غير محال و بمعنى
عدم التشارك فى مفهوم الكون ﴿ ٦٧ ﴾ غير لازم كافراد الماشى متن ٧ الى ان وجود كل شئ عينه

مبنا على ان مراده ان حقيقة الواجب وجود مجرد هى محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح فى بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التى زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وهى ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن فى ذلك وان لم يقتض شيأ منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية فى اللوازم (قال فيزيد عليها ٨) دفع لما يسبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا فى الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه فى العروض واللاعروض على تقدير التواطئ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض فى الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطئ قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثانى فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها فى العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك وجودا قيوما اى قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات وأما تعجب الامام بان العرض الذى بلغ فى الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون فى الاعيان كيف صار فى حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩) اى فى اثبات المقدمة الممنوعة او لم يكن الوجود طبيعة نوعية هى تمام حقيقة الموجودات لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك فى ذاتى اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لا يقتضى تصادقها وان اريد عدم التشارك فى شئ اصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفى الاشتراك فى عارض هو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشى من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك فى مفهوم الماشى من غير تصادق بينها (قال وذهب الشيخ ٧) احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية فى الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزأ منها

والاشتراك لفظى لانه لو اراد فقيامه اما بالمعدوم فيتناقض او بالموجودية فيدور او بوجود آخر فيتسلسل وايضا فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه و يتحقق فى المحل ما لا تحقق له او موجود فيتسلسل واجيب عن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هى فان قيل فيقوم باللا موجود وهو اظهر فى التناقض قلنا بل بما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان لم ينفك عن احدهما فان قيل فيقارن احدهما فيعود المحذور قلنا القيام بها عقلى فيكفى حصولها فى العقل من غير اعتباره وان اعتبر فلا تسلسل فى الاعتبارات وعن الثانى بان وجود الوجود عينه وانما النزاع فى غيره وتحقيقه ان بالوجود تحقق الاشياء فيكون تحققه

بنفسه كحال الزمان مع التقدم والتأخر على انه لا استحالة فى كونه معدوما متن

بالاتفاق لكان زائدا عليهما فانما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشئ بالشئ فرع ثبوتهما فى نفسهما لان ما لا كون له فى نفسه لايكون محلا ولا فى محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما فى جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة الا ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سابقية وجود المعروض واما فى جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشئ اى وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم فى كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهى بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتى الوجود والعدم وهو تناقض الثانى انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما فى سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا فيسل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتى من الادلة ولاستلزامه انحصار مالا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الموجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشئ لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشئ بنقيضه وكون مالا ثبوت له فى نفسه ثابتا فى محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشئ بنقيضه وامتناع ان يثبت فى المحل مالا ثبوت له فى نفسه فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شئ زائد عليه والتحقيق يقتضى رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم فى جانبى المعروض والعارض على ما اوردنا فى المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثانى ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشئ بنقيضه ويثبت فى المحل مالا ثبوت له فى نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص

ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تفصيلا فمن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي مالا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزأ منها على ماقيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد مالا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد مالا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فيناقض او الوجود فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فتلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني و يكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا في العبارة او الوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم ولا اللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل مالا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم

٨لاخفاء فى ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ الوجود ومايرادفه من جميع اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لاتكاد تتناهى واحتجاج الفريقين يشهد بان النزاع ❁ ٧٠ ❁ فى الوجود بمعنى الكون وليس

بل بحسب العقل فلايلزم الاتحققه فى العقل وقديجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل واجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهوضعيف لان قيامه بجسم اسود به لابسواد قبله ليلزم محال وطريانه على محل لااسود يصير حال طريانه اسود من غيرتناقض ولاكذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعى ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضرورى فلايصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انماهو فى العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثانى بان الوجود ليس بموجود ولامعدوم وهوايضا ضعيف لما سيأتى من نفى الواسطة

(قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لايخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فى العربية ولفظ هستى فى الفارسية الى غيرذلك من اللغات مشترك بين معان لاتكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك فى الممكنات وفى الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير البحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات واشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته ممالايتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد عليه لايفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لايقبله العقل وان وقع فى كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ نفس ذاته لايفيد سوى ان ليس للشئ هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهى البطلان فاذن لايظهر من كلام الفريقين ولايتصور من المنصف خلاف فى ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود

نائبا عن ان الوجود كمايطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فاوجه هذا الاختلاف قلت مضمون ادلة الجمهور ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف فى ان الوجود زائد ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لاعينا بان يكون للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند التحرير لايبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة ولانزاع على الوجود

الذهنى سوى ان المثبت ان يقول زائد فى العقل وعلى النافى ان يقول عقلا اوفى التعقل وليس له نفى التغاير (دون) العقلى والاشتراك المعنوى كما فى سائر المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل عندهم لايقتضى الثبوت ولهذا ٩

٩ جرت كلة الجمهور بينهم على انه مشترك معنى زائد ذهنا متن ٣ واما في الواجب فعندنا له حقيقة يزيد عليها

دون الماهية والماهية دون الوجود لاعينا اي بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما
هوية متميزة يقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة
في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين و يظهر ان القول بكون اشتراك
الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من
المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل
وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته
قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق
القول بانه نفس الماهية لانه لاتغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق
فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنفي الوجود
الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها
للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شئ في العقل وفي اقتضائه
الثبوت في الجملة فلايتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية
في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي
بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لاينفي تغاير مفهوم الانسان
لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولااشتراك كل من ذلك بين الافراد
بل غاية الامر ان لايقولوا الوجود امر زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت
فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير مايفهم
من الآخر و يدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين
بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي
ذكرنا (قال هذا في الممكن ٣) يعني ان ماذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على
الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها
عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له
حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم
دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا
من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق و يعبرون عنه بالوجود
البحت و بالوجود بشرط لا بمعنى انه لايقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات
وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو
المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج
الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل
وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة

وجوده الخاص ذهنا
كما في الممكنات وعند
الفلاسفة حقيقته الوجود
الخاص القائم بالذات
المخالف بالحقيقة لسائر
الموجودات المعبر
عنه بالوجود البحت
والوجود بشرط
لا اذ في الماهية مع
الوجود شائبة التركيب
والاحتياج ولا كذلك
الوجود الخاص مع
المطلق فانه كون
خاص متحقق بنفسه
قائم بذاته غني في التحقق
عن المطلق وغيره
وانما يقع المطلق عليه
وقوع لازم خارجي
غير مقوم ولا يتصور
هذا في غير الوجود
لان احتياجه في التحقق
الى الوجود ضروري
ومبنى هذا على ان
الوجودات مخصصة
متكثرة بانفسها مشتركة
في عارض هو مفهوم
الكون كنور الشمس
والسراج و بياض
الثلج والعاج لكن لما
لم يكن لها اسام
مخصوصة توهم ان
تخصصها و تكثرها

بمجرد الاضافة الى المحال كما في بياضات الثلوج متن

امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم
بذاته لابالماهية غنى فى التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب
مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها فى وقوع الوجود المطلق
عليها وقوع لازم خارجى غير مقوم وهذا لايوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم
اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب
احتياجه كيف والمطلق اعتبارى محض وحين اعترض بانه لم لايجوز ان تكون تلك
الحقيقة المخالفة لسائر الحقايق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود
اجابوا بان المتحقق بنفسه الغنى عماسواه لايجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير
الموجود فى التحقق الى الوجود ضرورى وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد
لايتكثر ولايصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك اذلا
معنى لتقييد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص
مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لابمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة
ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس
ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركات فى عارض لنور وكذا بياض
الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين فى العرضية بل الجوهر والعرض المشتركان
فى الامكان والوجود الاانه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن واقسام
العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد
الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك
وليس كذلك والانصاف ان ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب
والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما
فى مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح
من كلام الفاراى وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام
المشترك المقابل للعدم على مالخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون
وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجود ابوجودين
مع انه لااولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع فى الوجودات الخاصة
لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان فى كل منها
حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو الكون فى الاعيان صرح بعض من
حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون فى الاعيان زائد على الوجود
المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود
الخاص الذى هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما فى الممكنات
ويلزم منه ان يكون فى الواجب وجود ان عارض ومعروض وفى الممكن كالانسان

٣ لوكان المطلق عارضا لها لكان فى كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة
فيكون الحصة من
مفهوم الكون زائدا
على ما هو حقيقة
الواجب كما فى الممكنات
ويلزم فيه وجودان
معروض وعارض
وفى الممكن وجودان
وماهية وعلى هذا
فى الثلج بياضان وهذا
مما يكذبه العقل والحس
قلت لا نزاع لهم فى
زيادة الحصة من
مفهوم الكون على
الوجود الخاص
الذى هو حقيقة
الواجب اذلا فرق
بين مفهوم الكون
والحصص منه الا
بمجرد اعتبار الاضافة
وانما نزاعهم فى ان
يكون له ماهية يزيد
عليها الوجود الخاص
فى التعقل وثبوته وبعد
القول بالتشكيك فمغايرة
الوجودات المخصص
من مفهوم الكون
ضرورى لكن بحسب
العقل دون الخارج
لما تقرر من اتحاد
الموضوع والمحمول
بحسب الذات على ان
الحصص من مفهوم
العام صور عقلية لاتحقق لها فى الاعيان فلا يلزم للممكن وجود ان ولا فى الابيض بياضان متن (مثلا)

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان فى الوجود الخاص مع المطلق ايضا شائبة التركب والاحتياج فذهبوا
الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود ﴿ ٧٣ ﴾ وانه ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات بل واحد بالشخص
موجود بوجود هو
نفسه وانما التكثر فى
الموجودات بواسطة
الاضافات ومعنى قولنا
الواجب موجود انه
الوجود والممكن
موجود انه ذو الوجود
بمعنى ان له نسبة الى
الواجب وادعوا
ان قول الحكماء هو
الوجود البحت
وبشرط لا رمز الى
ذلك وكذا قولهم
الوجود خير محض
لا يعقل له ضد ولا مثل
ولا جنس ولا فصل
وانت خبير بان هذا
ينافى تصريحهم بانه
من المحمولات العقلية
لامتناع استغنائه عن
المحل وحصوله فيه
خارجا من المعقولات
الثانية اذ ليس فى
الاعيان ماهو وجود
بل انسان وسواد
مثلا وانه ينقسم الى
الواجب والممكن
والقديم والحادث
وانه يتكثر بتكثر
(١٠) (ل) الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية وانه يقال على
الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأى اصولا وفروعا اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى

متن

مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو
ماصدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد
ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة
من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص
والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية
مالا ماصدق هو عليه من الوجودات المخالفة وكما لا نزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون
فكذا فى الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون
معلوم بل بديهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع فى ان يكون لوجوده الخاص
ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما فى الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم
العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على
الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية اوجزء ماهية لما تحته بل عارضا
فقد قال بان فى الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص
الذى به تحققه فى الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان
هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس فى الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية
وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده
زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة
منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى
فمن اين يلزم فى الانسان وجودان وفى الثلج بياضان (وقال ثم ان جماعة) قد اشتهر فيما
بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز
ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما فى ذلك
من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة
انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلى
لا تحقق له فى الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه
اجابوا بانه واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات فبواسطة
الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انسب الى الانسان حصل موجود والى
الفرس فوجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا
الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا
احتراز من شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حق وجود

القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي لا تقييد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشيء العادم كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود آخر ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه شيء من الموجودات وعند الخاص لمشارك شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودي يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا اجزاء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان التركب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقدم الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يتبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات

العقلية اى الامور التى يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا و يمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجى ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التى تلحق المعقولات الاولى من حيث لايحاذى بها امر فى الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها فى العقل وليس فى الاعيان شئ هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما فى الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام فى الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذى يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلى والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لاينفك عن وجود عقلى وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هى نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحل وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ماصدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل فى حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا فى الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا فى ثوانى المعقولات وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة (قال وما اعجب حال الوجود ٩) يتعجب من اختلافات العقلاء فى احوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان تتبع ذاته فى الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم فى انه جزئى او كلى فقيل جزئى حقيقى لاتعدد فيه اصلا وانما التعدد فى الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلى والوجودات افراده ومنها اختلافهم فى انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ماذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم فى انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما

٩ اطبقوا على انه بديهى لااعرف منه ثم اختلفوا فى انه جزئى او كلى واجب او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر موجود او اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان او واسطة وافراده عين الماهيات او زائدة ولفظه مشترك او متواطئ او مشكك والله الهادى متن

من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفى كلام الامام مايشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض مالايتقوم بنفسه بل بمحله المستغنى عنه فى تقومه ولايتصور استغناء شئ فى تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم فى انه موجود اولا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتبارى محض لاتحقق له فى الاعيان اذلو وجد فاما ان يوجد بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلايكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه فى الوجود انه الوجود وفى غيره انه ذو الوجود ولانه امان يكون جوهرا فلايقع صفة للاشياء اوعرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ماذكر فى زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك فى وجودها جاز بعينه فى وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك فى وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ماذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعدما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده فى الاعيان فيكون وجوده زائدا او يتسلسل ولايخلص الابان الوجود المقول على الوجودات اعتبارى على كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة على ماسيأتى ومنها اختلافهم فى ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم فى ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعرى او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لاتفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لاعلى السواء وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على مراتب اعلاها الوجود فى الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود فى الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود فى العبارة ثم فى الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد فى اللفظ صوت موضوع بازائه وفى الخط نقش موضوع بازائه اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهنى على العينى وللفظى على الذهنى وللخطى على اللفظى فتحقق ثلاث دلالات اوليها عقلية محضة لايختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ باى لفظ عبر عن السماء فالموجود منها فى الخارج هو ذلك الشخص وفى الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعنى دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ

٢ يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا والاول متأصل يكون الموجود به حقيقة الشئ والثانى غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشئ والاخيران مجازيان يكون الموجود بهما اسم الشئ وصورة اسمه ولكل لاحق دلالة على السابق الا ان الاولى عقلية لايختلف فيها الطرفان والاخريان وضعيتان يختلف فى اوليهما الدال فقط وفى ثانيهما الطرفان جميعا متن

۷ على تحقق الذهني بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له في الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات لما لا ثبوت له و بانا نجد
من المفهومات ما هو كلي يمتنع بكليته ﴿ ۷۷ ﴾ في الخارج ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على
الموجود في الخارج
و اعترض بانه يكفي
في الايجاب تميز
الموضوع عند العقل
وهو معنى التعقل فيرجع
الكل الى ان الفهم
و التعقل يقتضي
الثبوت في العقل وفيه
النزاع و الجواب
ان اقتضاء التعقل و التميز
اضافة بين العاقل
والمعقول ضروري
ولا تعقل الاضافة الى
النفي الصرف بل لابد
من ثبوت ما واذ ليس
في الخارج ففي العقل
فان قيل يجوز ان يقوم
بنفسه كالمثل المجردة
لافلاطون والمعلقة
لغيره او ببعض
المجردات كصور
الكائنات بالعقل الفعال
عند الفلاسفة قلنا
معلوم بالضرورة
ان الممتنع بل المعدوم
سيما ما ليس من قبيل
الذوات لا يقوم بنفسه
ولا ببعض المجردات
بهويته بل بصورته
وفيه المدعى من جهة
استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان المعقولات نوعا من التميز غير التميز بالهوية
الخارجية سواء اخترعه العقل او لاحظه من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت في العقل اول المسئلة متن

وضعيان يختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى
لفظا آخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف
اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف
الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب
بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون
الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية
ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من
حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا احكم على الاشياء كان الحاصل
في الذهن هو الصور و يحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم
حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وصورة الحدوث وقد حصل منها العلم بثبوت
الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ
بازاء ما نعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول
بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة
عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور
الذهنية فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة
في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة
مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث
اكتفى بحفظ صور متعددة تترتب بترتب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى
ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (قال و يستدل ۷) كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له
في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات فمن ههنا
زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون
بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم
بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت
الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن و تقرير آخر ان
من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع
في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام
ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على
انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم

ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثانى ان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت وليس فى الخارج لان كل ماهو فى الخارج مشخص فيكون فى الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهى تستدعى وجود الموضوع ضرورة وليس فى الخارج لانه قد لايوجد فى الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لاتنحصر الاحكام فى الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه اوحادث اومركب من اجزاء لاتتجزا الى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم فالحكم على جميع الافراد لايكون الاباعتبار الوجود فى الذهن وفى المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية و ليس كذلك فى اصطلاح القوم واعترض بانا لانسلم ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هوماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى بل اللازم هوتميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونفهم امور الاوجودلها فى الخارج فتكون ثابتة فى الذهن لان تعقل الشئ انما يكون بحصوله فى العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول فى العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهنى والا لكان العلم بشئ ما كافيا فى اثبات المطلوب والجواب انه لابد فى فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل اوعن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول اوعن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل و بين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت فى الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات فى الخارج تعين كونه فى الذهن فان قيل فى رد هذا الجواب ان المعقولات التى لاوجودلها فى الخارج لايلزم ان تكون موجودة فى الذهن لجواز ان تكون صورا قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ماسيأتى فى بحث الماهية وكالمثل المعلقة التى يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا فى عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ماسيأتى فى آخر المقصد الرابع اوقائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال و ينبغى ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والا فقيام المعدومات بالاجسام مما لايعقل قلنا الكلام فى المعدومات سيما الممتنعات ولا خفاء فى امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهو يأتها اذلاهوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه مع كون التعقل بحصول الصورة فى العاقل فترتسم الصورة فى القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود

٣ بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة ﴿ ٧٩ ﴾ وحصول السموات فيه بديهى الاستحالة و بانه لو وجد فى الذهن مالا تحقق له فى الخارج لوجد فيه لان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فيه ورد بان ذلك فى الوجود المتأصل فالحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والمحال حصول هويات السموات فى الذهن لا صورها والحاصل فى الذهن صورة المعدوم وفى الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء فى الكوز والكوز فى الدار متن ٣ الوجود يرادف الثبوت و يساوق الشيئية والعدم يرادف النفى فلا المعدوم ثابت ولا بينه وبين الموجود واسطة وخولف فى الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم ما لا ثبوت له وهو المعدوم اوله ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود اوتبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة فتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق فى نفسه فثابت ٤

الذهنى ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها فى العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم فى العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهنى اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة فى العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانعون ٢) لما كان مبنى الوجود الذهنى على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشئ مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا و باردا وهو محال لما فيه من اجتماع للضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثانى انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها فى العقل عند تعقلها الكل وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها فى الخارج لكونها موجودة فى العقل الموجود فى الخارج مع القطع بان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهوية العينية وغير المتأصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتى الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذى علم بالضرورة استحالة حصوله فى العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون موجودا فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متأصلين و يكون الموجود ان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن الموجود فى الخارج فان الحاصل فى الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن فى الخارج هوية والوجود متأصل و بالجملة فماهية الشئ اعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية فى كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات والا لم تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا فى ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفى انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعنى اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفى الثانى او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى فكما ان النفى

ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لاواسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود
والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ و بالعكس ولفظ
المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة
فى الصدق فيكونان متباينين والهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى
نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شئ
فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق فى الخارج او الذهن فموجود وثابت
وشئ والا فمعدوم ومنفى ولاشئ واما المخالفون فمنهم من خالف فى نفى الواسطة واليه
ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضى ومن المعتزلة ابوهاشم فقالوا المعلوم
ان لم يكن له ثبوت اى فى الخارج لان مبنى الكلام على نفى الوجود الذهنى والا فالمعلوم
موجود فى الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله و باعتبار
ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود
والمعدوم لانه عبارة عن صفة لموجود لاتكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية
والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة مالا يعلم ولايخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير
والذات بخلافها وهى لاتكون الا موجودة او معدومة بل لامعنى للموجود الا ذات
لها صفة الوجود وللمعدوم الاذات لها صفة العدم والصفة لايكون لها ذات فلاتكون
موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم بموجود عن صفات المعدوم
فانها تكون معدومة لاحالا و بقولهم لاموجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد
والبياض و بقولهم ولامعدومة عن الصفات السلبية قال الكاتبى وهذا الحد لايصح
على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات
حالتى الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابى هاشم والا فمن
المعتزلة من لايقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال
بالحال ابوهاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التى لاتكون مشروطة بالحيوة كاللون
والرائحة لاتوجب لمن قامت به حالا ولاصفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهى
من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب بمحالها احوالا كالعلم
للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضى وامام الحرمين ان كل صفة فهى توجب للمحل
حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف فى نفى كون
المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون فى الاعيان فموجود
والا فمعدوم فلاواسطة بينهما و باعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق فى نفسه وتقرر
فمثبت والا فمنفى وكل ماله كون فى الاعيان فله تقرر فى نفسه من غير عكس فيكون
الموجود اخص من الثابت وكل مالاتقرر له فى نفسه لا كون له فى الاعيان وليس كل
مالاكون له لا تقرر له فيكون المنفى اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لامنفيا

فمثبت والا فمنفى والموجود اخص من الثابت والمنفى من المعدوم فالمعدوم قديكون ثابتا ولاواسطة بينه و بين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما متحقق فى نفسه فثابت اولا فمنفى فالمعدوم ثابت بينه و بين الموجود واسطة متن


(بل ثابتا)

ثابتا ومنهم من خالف فى الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون فى الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون فى الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا فى نفسه فثابت والا فنفى فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفى بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفى على ماصرح به فى تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لايقولون للممتنع معدوم بل منفى كان الاولى فى هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق فى نفسه فمنفى وان تحقق فان كان له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون فى الاعيان فمعدوم وفى التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فمنفى وان تحقق فثابت وح ان كان له كون فى الاعيان فموجود والا فمعدوم (قال لنا فى المقامين ٤) اى فى نفى ثبوت المعدوم وشيئيته ونفى الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفى ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت فى الذهن او الخارج موجود فيه وكما لاتعقل الواسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من المنفى وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لامشاحة فيه (قال واستدل ٧) منا من جعل نفى ثبوت المعدوم غير ضرورى فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة فى شئ من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير اما فى نفس الذات وهى ازلية والازلية تنافى المقدورية واما فى الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزاما واما على النافين فاثباتا بالحجة على ما سيأتى والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضرورى واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ويؤدى الى ابطال القول بالاعراض فلايخفى ضعفه ثم نفى المقدورية لايستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لايتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلاعلة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تأثير القدرة فى اتصاف الذات بالوجود لايقال الاتصاف منتف اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود

ء الضرورة فانه لايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفى ذلك ولايتصور بينهما واسطة متن ٧ بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافى ﴿ ٨١ ﴾ المقدورية لان الذات ازلية والوجود حال لايتعلق به قدرة الثانى ان العدم صفة نفى فينتفى الموصوف به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فتكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا للمنفى او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على المنفى فيلزم ثبوته وهو محال ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو منفى والا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة التسلسل فى الثابت واتصاف الثابت بالوجود والثانى بمنع الاولى ان اريد صفة هى نفى (١١) والثانى ان اريد (ل) صفة منفية والثالث بان الواجب مايستغنى عن الغير فى وجوده لاثبوته والرابع بمنع تناهى مازيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه ٦

اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم
اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لاتكون بحسب الخارج الامعدومة
اذ الماهية من حيث هى هى انما هى فى التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة
اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلانم نفى استحالة التسلسل فى الثابتات
وانما قام الدليل عليه فى الموجودات وعن الثانى بانا لانم استحالة اتصاف المعدوم
الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير
الاسود يتصف بالسواد و يصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت
فى الخارج وهذا ماذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة
الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو
تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية
وتقوم بها ولم يتصور ذلك فى النفى الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل
الوجود و يجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها
والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه الثانى ان المعدوم متصف بالعدم الذى
هو صفة نفى لكونه رفعا للوجود الذى هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفى منفى كما
ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفى صفة هى نفى فى نفسه
وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفى فلانم ان كل معدوم متصف بصفة النفى
وانما يلزم لو كان العدم هو النفى وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذى
هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هى نفى شئ وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث
مثلا فظاهر ان المتصف به لايلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات
السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم
بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة فى العدم وعندكم ان ثبوتها ليس
من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد
الواجب وتقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن
فيكون محدثا مسبوقا بالنفى فتكون الذوات من حيث هى مسبوقة بالنفى وهو مع ابتنائه
على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفى لاينفى كون الذوات ثابتة بدون
الوجود بل غايته ان ثبوتها فى العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغنى
عن الغير فى وجوده لا فى ثبوته الذى هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة فى العدم غير
متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذى خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون
الكل اكثر من القدر الذى بقى على العدم بقدر متناه وهو القدر الذى دخل فى الوجود
فيكون الكل متناهيا لكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لانم ان الزائد على الغير
بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية

٦ و بين الكل ضعيف والخامس بان عدم كونه نفيا صرفا لا يستلزم كونه اثباتا صرفا بل قد وقد فلا يصدق الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفى فان قيل المراد انه لو كان اعم لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا الزاما قلنا فيلغو اكثر المقدمات منه

على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا فينقطع عند
التطبيق فيتناهى و يلزم تناهى الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة
والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان
القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للنفى او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور
التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفى ولا شئ من المنفى بثابت
فلا شئ من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام
والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفى فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه
الامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر
هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعتبر فى بعضها النسب فيما بين العدم
والنفى ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا بل ثابتا وهو صادق على النفى انتظم قياس
هكذا كل نفى عدم و كل عدم ثابت فكل نفى ثابت وهو مح واجيب عنه بعبارات
محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما
يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة و بعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر
كاف فى الفرق و ح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفى ثابتا وزعم صاحب
المواقف ان الاستدلال الزامى تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفى
وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفى
فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتى فهو ثابت ولا خفاء فى ان
الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقدير فمن اورده لم يتفطن بمراد المستدل وكون
كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث
الالزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفى ان يقال لو لم يكن
المعدوم والمنفى واحدا لكان المنفى متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا
الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفى مباينا للموجود كان متميزا عنه وكان ثابتا
و ليت شعرى كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما
لكونه ثابتا مع قيام التميز فى الحالين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت
المعدوم فاى حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليفرع عليه ثبوت المنفى وهلا قال
من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفى لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات
المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذى هو المعدوم المطلق
ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان
المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم
ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف و بالثانى الوصف لكان لغوا ومما
يجب التنبيه له ان المراد بالاعم فى تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه

لبم الحصر وفى تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق و بين الملازمة بانه صادق
على كل منفى (قال تمسك المخالف ٦) القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج
تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما
فيتميز عن غير المعلوم و مرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور
واما الكبرى فلان التميز عند العقل لايتصور الابالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة
تقتضى ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفى الصرف الثانى انه ممكن وكل
ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتى على ماسيأتى فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة
والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضى الثبوت فى الخارج فممنوع وانما
يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد فى الذهن فلايفيد وعن الثانى انالانم كون
الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا فى الخارج بل هو اعتبار عقلى يكفى ثبوت الموصوف به
فى العقل ثم لاخفاء فى ان الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين وكون الجسم
فى آن واحد فى حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها
منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت و بحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز
وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقض على الوجه الاول
و بالثانى على الوجهين و قد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع
تميزها ليست بثابتة فى العدم اذلاعدم لها ولاوجود لماسبق من ان الحال صفة للموجود
لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت
فى الخارج فان كان موجودا ففى الوجود اومعدوما ففى العدم اولاموجود اولامعدوما
ففى تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين
يلزم ثبوتها فى العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا فى الخارج ان السواد
المعدوم مثلاسواد فى نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد و بيانه ظاهر لانه لو كان كونه
سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه
يستلزم ان لايبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذى هو الموجب لكونه
سوادا وهو محال والجواب انالانم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا
عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير
كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود اولازمها
فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لايكون السواد سوادا
وهو بديهى الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اى ليس السواد المعدوم سوادا
فلانم استحالته وان اريد العدول اى السواد المتقرر فى نفسه لاسواد فلانم لزومه
وانما يلزم لو كان السواد متقررا فى نفسه حينئذ فان قيل لكل شئ ماهية هو بها هو
مع قطع النظر عن كل ماعداه لازما كان اومفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد

٦ بوجوه الاول ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفى الصرف محال الثانى انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتى قلنا كل من التميز والامكان عقلى يكفيه ثبوت المتميز والممكن فى الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها والمركبات الخياليات لتميزها وامكانها الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد فى نفسه اذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلايبقى السواد الموجود سوادا قلنا م اذ كما ترتفع سواديته ترتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة او بمعنى العدول بان تصور ماهية السواد مع كونها لاسوادا فيمتنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ماعداه قلنا قطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه متن (غيره)

غيره او لم يوجد قلنا لايلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظر الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لامع انتفائه (قال هذا في الشيئية ٩) يعني ان ماذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولانزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا لاينفي الاستعمال المجازى بل الحقيقي وماذكره ابو الحسين البصرى والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم و يلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ماسيأتى او يمنع عدم قولهم باطلاق الشئ عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذى لاقائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان اومعدوما وما نقل عن ابى العباس الناشى انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لايقبله اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لامن جهة وقوع استعماله في غير ماذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشئ وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلابد من الرجوع الى امر آخر من نقل اوكثرة استعمال او مبادرة فهم اونحو ذلك (قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا ٨) لكان له وجود وتسلسل ولامعدوم والا لا تصف بنقيضه اى بمايصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لايرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلايكون احدهما ولايخفى مافيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفى ليس ثابتا ولامنفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ماذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفى بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لازائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبى هو ان لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا

٩ بمعنى الثبوت العيني واما ان الشئ اسم للموجود او المعدوم او ما ليس بمستحيل او القديم او الحادث او غير ذلك فلغوى و المرجع الى النقل والاستعمال متن ٨ تسلسل ولامعدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لايرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة قلنا موجود ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض لو كان الوجود عدما او الموجود معدوما الثانى الكلى ليس بموجود والا لكان مشخصا ولا معدوم والا لما كان جزأ للموجود وكذا حال كل جنس اوفصل مع نوعه على انه لو وجد يلزم في الاعراض قيام العرض بالعرض قلنا لاتركب في الخارج اذ ليس هنا شئ هو انسان واخر خصوصية زيد ولا في السواد شئ هو لون وآخر قابض للبصر وآخر مركب منهما يقوم واحد منهما بآخر على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شئ وانما التمايز في الذهن فثبت فيه الكلى والجنس متن

نخبار انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطأة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذوعدم فلانسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذولاحيوان هو السواد او البياض وسائر مايقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائدعليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلايدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثانى ان الكلى الذى له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولامعدوم والا لما كان جزأ من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولامعدوم لكونه جزأ من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لماذكر ولاموجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اى اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اى اللون بالفصل الذى هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لايكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم والنعت لايلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لايكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشئ بمعنى كونه داخلا فى قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لايقتضى كون ذلك الشئ عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقول له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ماذكرنا اشار فى المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل فى شئ ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان ليس فى الخارج تمايز بين الكلى والتشخص يحصل من تركبهما الشخص ولابين الجنس والفصل يحصل من تركبهما النوع لظهور ان ليس فى الخارج شئ هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس فى الخارج شئ هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على مامر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل فى الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلايلزم منه الا كون الكلى او الجنس موجودا فى الذهن ولااستحالة فيه وانا اتعجب

منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللا موجود الذي هو نقيض الموجود و يمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل ٣) اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه تعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل التصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما سيحقق في بحث الماهية (قال ونوقض الوجهان بالحال ٤) تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت مخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا و يتسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزأ من الثابت وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها و يتسلسل ولا يتعين حال للكلية وآخر للجزئية او حال للحالية وآخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا نسلم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجيء واما ما ذكره الامام من انا لو جوزناه انسد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوزه في الموجودات و به يتم اثبات الصانع وتقرير القوم في النقض

٣ لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج
متن

٤ فان الاحوال متماثلة في الثبوت مخالفة في الخصوصيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل وانها تحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت والا انتفت وعلى احوال هي اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل الاحوال لا تقبل التماثل والاختلاف فلا يزيد ثبوتها ليتسلسل ولا يكون شيء منها كليا وحالا والآخر جزئيا ومحلا على ان التسلسل انما يمتنع في الموجود دون الثابت قلنا قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضروري وامتناع التسلسل سيجيء
متن

بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة في عموم كونها حالا ومابه المشاركة غير مابه الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لامعنى للحال الا مالايكون موجودا ولامعدوما وهو صفة سلبية فلايكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولامعدوم فان ذا الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لايفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لاتدرك بالانفراد والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اوليس (قال الثالث ٣) اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والاحتياج الى ايجاد له يحتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولامعدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لايقال ايجاد الايجاد عينه لا نا نقول مثل هذا لايصح في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو ايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولانسلم لزوم ان لايكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لاتنافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج (قال ولهم ٧) اي للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لاتأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لاتباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لافي الحقيقة والالصح على كل ماصح على الاخر وهو باطل بالضرورة ثم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية لجواز ان تتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل مالو وجد كان صانع العالم

٣ الايجاد ليس بموجود والاحتياج الى ايجاد آخر وتسلسل ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا قلنا عدم مبدأ المحمول لايستلزم عدم الحمل فزيد اعمى مع ان العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم متن

٧ على الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات المتحققة في العدم غير متناهية ولاتأثير للمؤثر فيها ولاتباين بينها وانه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالحيوة والقدرة والعلم مع الشك في وجوده متن

فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك فى انه موجود فى الخارج ليس بشئ لانه لا يتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا فى الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا يرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان الشريك البارى ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للبارى تعالى وتقدس تمتنع ان يوجد فى الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان للمعدوم صفة (قال واختلافهم ٢) من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول فى المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة فى العدم فتكون متماثلة فى الوجود لان ما بالذات لا يزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها فى العدم واجيب بان التساوى فى الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة فى الوجود وحينئذ لا يرد شئ مما ذكر وذهب ابو اسحق بن عياش الى انها فى العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية فى الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا تكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا تسلسل بل لمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذى هو الذات المطلقة والمعروض الذى هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم فى ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتى الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة عن الجوهرية بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر فى الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصرى وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهرية الا التحيز بالذات ومنها اختلافهم فى ان المعدومية هل هى صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابو عبد الله البصرى ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان هى الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم

٢ فى ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها فى الوجود كالحلول فى المحل وان التحيز هل يغاير الجوهرية وان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وانه هل يمكن وصفه بالجسمية متن

٤ الى المعلل بصفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل ﴿ ٩٠ ﴾ كلونية السواد وتعليل اختلاف الذوات بالاحوال الى غير ذلك متن

فى ان الجواهر المعدومة هل هى اجسام فى العدم فنفاه الجمهور و اثبته ابو الحسين الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة فى الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة فى السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات فى العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات فى الجواهر الى مايعود الى الجملة اعنى مجموع مايتركب عنه البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى مايعود الى التفصيل اى الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفى الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى مايتبع العرض بشرط الوجود كالحلول فى المحل (قال فان قلت ٦) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم فى الخارج وتحقق الواسطة بينه و بين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على مايصلح مظنة للاشتباه فى المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد فى الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجئ فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت فى الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهنى و هو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولاحصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت فى الخارج واما الثانى فهو انهم وجدوا بعض مايتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قدقام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لاتحقق له اصلا لما رأوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود فى العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعانى تحققا ما فى الخارج وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة وسموه بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد فى كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعنى الموجدية والوجود فلاتكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتناء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب المواقف على مانطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا

٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة فى غاية الجلاء فكيف ذهب على الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد فى الخارج لا يتعلق سواديته باسباب الوجود والثانى على ان من الصفات ما قام الدليل على انها ليست بموجودة ولا سبيل الى نفيها لاتصاف الموجود بها وجد فرض العقل اولم يوجد كالوجود والايجاد والعالمية واللونية فجزموا بانها لاموجودة ولا معدومة متن

٢ على انهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود وتقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة اذ العدم ارتفاع ما من شانه الوجود فجعلوا لمفهومات الاعتبارية التى لايتصور عروض الوجود لها لاموجودة ولامعدومة فانما يصح اذا لم يجعل الممتنع معدوما متن (وارتفاعها)



وارتفاعها عدما ومنها مالايتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية
التى تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لاموجودة ولامعدومة بمعنى انها ليست محققة
ولامن شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل
ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لايغنى من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان
المعدوم عندهم مباينا للممتنع لايطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ماقرره
صاحب المواقف وغيره لظهور انه لايعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ
تكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس
كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز فى التقرر والتحقق والثبوت حدا لعدم ولم يبلغ
حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كاللونية السواد واما ثالثا فلانه ينافى
ماذكره فى تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره
او الكائن فى الاعيان لابالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق
الذى يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة
تكون اقرب الى الوجود من حيث ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل (قال المبحث
الخامس ٢) قد اشتهر خلاف فى تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا محققا
فى الخارج اوليست للعدمات او المعدومات هوية عينية متمايزة فضرورى لايتصور
فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها
باحكام مخصوصة صادقة فى نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلول
من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافى
وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم
غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذى وقع الخلاف فى انه هل هو وجود
ذهنى ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف فى تمايز الاعدام فرع الخلاف فى الوجود
الذهنى فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا فى العقل اى بحسب التعقل والتصور
فان كان ذلك بوجود فى الذهن على ماهو رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اى
معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهنى فلا يكون التمايز الا
للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة فى التصور
وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز
الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال فى بيان
التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت
الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لمالها من الثبوت الذهنى وان كانت
هى اعداما فى انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا (قال والعدم
قد يعرض لنفسه ٣) لما كان الحكم بتمايز الاعدام فى التصور مظنة الاعتراض بان التمايز

٢ للاعدام تمايز فى العقل اختصاص من عدم المعلول بالاستناد الى عدم العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود المشروط وعدم الضد بتصحيح وجود الآخر متن

٣ بان يعقل فيغفل عنه فيكون نوعا من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت ولا تناقض لاختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق واللاممكن التصور متن

ح يكون للموجودات الذهنية على ماهو رأى المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول
التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لاينافى الوجود باعتبار
منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذى هو نفى الكون فى الاعيان
ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ماهو عدم فى نفسه وان كان
موجودا من حيث حصوله فى الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع
من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا له
وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعنى ماليس له ثبوت فى الخارج ولاصورة فى العقل
ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت
من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه فى الجملة فان قيل فما
لايكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لاثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع
الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لاثابت
بل من جهة انه متصور ثابت فى العقل وامتناع الحكم من جهة انه لاثابت فى نفسه
وبحسب مفهومه ولاتناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة
المشهورة على قولهم الحكم على الشئ مشروط بتصوره بوجه ما وهى انه لو صح
ذلك لصدق قولنا لاشئ مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم
عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة
ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه فى الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم
اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض لان بعض
المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اى لايصح الحكم
عليه مادام مجهولا مطلقا وهى لاتناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغير وهو ان يقيد
انتفاء الشرط بالدوام اى مايكون مجهولا مطلقا دائما لايصح الحكم عليه دائما
او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشئ مشروطا
بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لايمكن الحكم على مالايمكن
تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد فى موارد كثيرة مثل
قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم ومالايتصور اصلا ليس بكلى
الى غير ذلك فينبغى ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع فى امثال هذه
القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه ومن حيث كونه
متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم
وهكذا وقد يقال فى بيان بطلان قولنا لاشئ من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه
ان كل مجهول مطلقا فهو شئ اولاشئ وممكن اولاممكن وبالجملة فاما ب اوليس ب
ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو انا لانم صدق شئ من هذه

القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شئ واحد وههنا كالاسلب لاايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا ينبه القوم بطريق الترديد على ماذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني انله ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود اومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شئ واحد وامتناع صدق النقيضين فى نفس الامر فيكون النقيضان موجودين فى العقل وان كان احدهما عبارة عما لاوجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعى ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت فى الذهن وغيرثابت فيه فيكون اللاثابت فى الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا فى تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور فيكون الثانى قسيما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت فى الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعى ان يكون للمتمازين هويتان عند العقل ولاهوية للاثابت فى العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها فى العقل ولا تناقض فى شئ من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالطة (قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قديقع محمولا ٩) كما فى قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقديقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما فى قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما فى وجود زيد فى الزمان اوالمكان وفى الاعيان اوالاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولابد فى حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لايصح فيمابين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد فى الوجود الخارجى فرب موجبة لاوجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع والوجوب ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة الجنس الى غيرذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام فى البعض

٨ لاحجر فى تصورات العقل فله ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شئ حتى نفسه ويقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن التصور واللاممكن التصور ويحكم بالتمايز بينها فيكون كل من اللاثابت واللاممكن التصور لاهوية له من حيث الذات مع ان له هوية من حيث الثبوت فى العقل كالهوية واللاهوية متن

٩ وقد يقع رابطة ولابد فى حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد متن

وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لايتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لامعنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ماصدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه مايصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة اوالخارج اوذهنيا كما في القضايا الذهنية على ماقالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لواريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول اوالموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولاشئ من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما اواحدهما من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان مايصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس (قال ولايلزم في حملهما على الماهية ٢) قد يتوهم انه كما لاواسطة بين الوجود والعدم لاواسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو اومع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لايخلو عن المحمول اونقيضه وجودا كان اوعدما او غيرهما لكن لايلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجئ تقيده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا اوالعدم فمعدوما اوالسواد فاسود اوالبياض فابيض من غير ان يعتبر معه شئ من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشئ يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لايلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت اومفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لوكان المحمول هو الثبوت الذهني اونفيه لم يكن لغوا اوتناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني (قال ولايشترط ٩)

٢ اعتبار الوجود اوالعدم فيها ليلغو او يتناقض كما ان في حمل الاسود على الجسم لا يعتبر فيه السواد وعدمه وانما يجئ ذلك من قبل المحمول وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما متن

٩ في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذقد لايوجد فيها الطرفان ولايكفي المطابقة لما في الاذهان اذقد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما في نفس الامر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما في العقل الفعال بعيد جدا اذا قصد بيان المفهوم لانه قديقع التصديق ممن لايعرفه بل ينكره واما الاعتراض بانه لايشمل علمه ولا العلم السابق عليه ولاالعلم بالجزئيات فيمكن دفعه متن

(يعني)

يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذبا
وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم
بمطابقته لما في الاعيان اذقد لايتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية
على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع
النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولايكفي المطابقة لما في الاذهان لانه
قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم
حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة
الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك
والمخبر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اوليس كذا اى في حد ذاته
وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر
الشان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لاذات له ولا شيئية
في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع
الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية
تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة
يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين
والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان
نسبة ايجابية اوسلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها
تقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك
والمخبر هى المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما
في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيدا وعمروا وغيرهما بين ذينك المعنيين
يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم
تتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا
بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات
مرتسمة في جوهر مجرد ازلي يسمى بالعقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر
بما في العقل الفعال و يستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني
منها ماهو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ماهو غير
مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن
ولان من الاحكام ماهو ازلي لايلحقه تغير اصلا ولاخروج من قوة الى فعل ولا يتعلق
بوضع او زمان اومكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم
ان يكون ذلك التعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس

هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذى عبر عنه فى القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس وانت خبير بان ماذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فلبته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما فى نفس الامر مافى العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما فى نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته و يعتقد انتفاءه على ماهو رأى المتكلمين وكان المراد ان مافى نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو مافى العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما فى نفس الامر مافى العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما فى نفس الامر فى علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفى العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشىء لما لاتحقق له معه وفى العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام زيد فى هذا الوقت لامتناع ارتسامها فى العقل و يمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذى فى نفس الامر لايكون لكونه مطابقا لما فى نفس الامر بل عينه وعن الثانى بعد تسليم امتناع مطابقة الشىء مع ماهو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون فى العلم الذى هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئى فى العقل على الوجه الكلى كاف فى المطابقة (قال الفصل الثانى فى الماهية ٣) وهى لفظة مشتقة من ماهو واذا قالوا ماهية الشىء مابه يجاب عن السؤال بماهو كما ان الكمية مابه يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء فى ان المراد بماهو الذى تطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة فى تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذى يطلب به جميع مابه الشىء هوهو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظى فلادور وقد يفسر بما به الشىء هو هو و يشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لايتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل مابه يكون الشىء موجودا لا مابه يكون الشىء ذلك الشىء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا و بالجملة فبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ماسيجىء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء و حقيقته بل ماهيته اى مايتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجى وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من الافراد (قال وتغاير عوارضها ٤) اى ماهية الشىء وحقيقته مغاير جميع عوارضها

(اللازمة)

٣ وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشىء مابه يجاب عن السؤال بماهو و يفسر بما به الشىء هو هو ولا ينتقض بالفاعل اذ به وجود الشىء لاهو وهى باعتبار التحقق تسمى ذاتا و حقيقة وباعتبار التشخص هوية متن

٤ اللازمة والمفارقة وتنفيا بل بتقابلها فحيث يقال الاربعة من حيث هى زوج او ليست بفرد يراد ان ذلك من مقتضيات الماهية والافهى من حيث هى ليست الا هى حتى لو قيل الاربعة من حيث هى زوج او ليست بزوج او هى زوج او فرد قلنا ليست من حيث هى هى بزوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح هى من حيث هى زوج او ليست بفرد او لاهذا ولا ذاك متن

اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشى للحيوان والضحك
للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان
الضاحك وغير الضاحك فهى فى نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفى
النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليه هذه
العوارض موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتقابل تلك
الماهية اى يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد
على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس
فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هى هى كما يقال الاربعة من حيث هى
هى زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها
من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الاحمل الذاتيات فالاربعة من حيث
هى هى ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض فقيل الاربعة من حيث
هى هى زوج اوليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم حرف السلب
على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هى بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هى من حيث هى
زوج اوليست بفرد اوليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت
او السلب من ذاتياتها والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان
ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح فى مثل قولنا الاربعة من حيث هى زوج
اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليس بضاحك فما ذكر
فى المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على
اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما فى قوة النقيضين كقولنا الانسان اما
واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب عنه البتة بخلاف ما اذا سئل بطرفى النقيض لان معنى
السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الوجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم
الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال فى المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية
من حيث هى هى (ا) او لا (ا) لم يلزمنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذاك اى
ليست من حيث هى (ا) ولا لا (ا) بتقديم الحيثية لم يضر ولا يخفى ما فى لفظ المعدولتين
من العدول عن الطريق فان قولنا هذا (ا) ليست من المعدولة فى شئ وكذا قولنا
هذا واحد اى لا كثير وكثير اى لا واحد وبصير اى لا اعمى واعمى اى لا بصير
لم يقل احد بكونها معدولة وفى قوله تتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره
ان الانسانية التى فى زيد ان كانت هى التى فى عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد فى آن
واحد فى مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا
واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب

الهوية ولايمتنع كون الواحد لابالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك (قال المبحث الثاني الماهية قدتؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لاولاخفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لابمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفالها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا تحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وبنوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شئ معها ورد بان مثل هذا لايكون مأخوذا بشرط لاوهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لايقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غيرمطابق فان قيل لامعنى للمأخوذ بشرط لاسوى مايعتبره العقل كذلك قلنا فح لايمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد مالا يكون في نفسه مقرونا بشئ من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد مايعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت (قال ومانسب الى افلاطون ٧) قدنقل عن افلاطون مايشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهوانه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزأ من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلماسيأتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولماكان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لامحالة وانه هو الماهية لابشرط شئ لاالماهية بشرط لاشئ وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقيد العوارض بغير الوجود

(اومحمول)

٨ شئ وتسمى المخلوطة ولاخفاء في وجودها وقد تؤخذ بشرط لاشئ وتسمى المجردة ولاتوجد في الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللواحق بالخارجية لان الكون في الذهن مما يلحقها في نفسها وان لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفا لها وما يقال من ان للعقل ان يلاحظها وحدها او يعتبرها مجردة عن جميع ماعداها حتى عن الكون في الذهن لايقتضي تجردها وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك متن

٧ من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع في علم الله تعالى اوبان لكل نوع جوهرا مجردا يدبر امره بمنزلة النفس للبدن متن

او بجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابى فى كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية لاتتبدل ولاتتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ماعليه الحكماء المتالهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبرعنه فى لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لابمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققه فى المواد فيكون هناك انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لايتغير ابدا ثم هذا غيرالمثل المعلقة التى يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولاتختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجئ صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اى من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التى فى عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذى هو محلها من الاجسام مثلا فى عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله فى هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته اوالسكر مع طعمه اوالانسان مع اختلاف اعضائه (قال وقد تؤخذ لا بشرط شئ ٩) لاخفاء فى تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعنى المأخوذة لابشرط شئ فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشئ واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافى انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا ينافى الاجتماع فى الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافى فى الصدق بين المشروط بالشئ والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع فى ان الماهية لا بشرط شئ موجودة فى الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبنى على كونها جزأ من المخلوطة الموجودة فى الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج فاذا قلنا ان المطلق موجود فى الخارج لكونه نفس المقيد

٩ وهى اعم من المخلوطة فتوجد لكونها نفسها فى الخارج لاجزأ منها اذ لا تمايز فى الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك فى الذهن فان قيل المأخوذ لا بشرط شئ كلى طبيعى فيمتنع وجوده العينى ضرورة استلزامه التشخص المنافى للكلية قلنا لابل الكلى الطبيعى هو المأخوذ بشرط كونه معروضا للكلية ومايقال من انه موجود فمعناه ان معروضه الذى هو المأخوذ لا بشرط شئ موجود وذلك عند عروض التشخص وحاصله ان ماصدق هو عليه موجود متن

٢ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بمعنى ان يزيد عليها كل مايقارنها فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه فى الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزم اتحاد الموضوع ﴿ ١٠٠ ﴾ والمحمول فى الوجود وقد تؤخذ لابهذا الشرط مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لا يقارنها و حينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقالية على مختلفات الحقايق غير محصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس و المنضاف فصل وان كانت محصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع فالحيوان بشرط ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه و لا بشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون جزأ له وانما يقال له الجزء لما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظته فى تحصيل صورة الانسان و اما فى الخارج فتأخر ضرورة انه ما لم يوجد الانسان لم يعقل له شئ بعد و غيره

و محمولا عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شئ يمتنع ان يوجد فى الخارج لانه كلى طبيعى ولاشئ من الكلى بموجود فى الخارج لان الموجود فى الخارج يستلزم التشخص المنافى للكلية و تنافى اللوازم دليل على تنافى الملزومات قلنا لا نسلم ان مجرد المأخوذ لابشرط شئ كلى طبيعى بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لا بشرط شئ اعم من ان يعتبر مع هذا العارض اولا يعتبر فلايمتنع وجوده فان قيل فينبغى ان لا يكون الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج لان كلية العارضية تنافى الوجود الخارجى المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج قلنا معناه ان معروض الكلى الطبيعى وهو المأخوذ لا بشرط شئ موجود فى الخارج ووجوده الخارجى انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ماصدق عليه الكلى الطبيعى وهو المخلوط موجود فى الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد فى الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلى العقلى (قال و ذكر ابن سينا ٢) ماذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ و بشرط لاشئ ولابالشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده و يكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولايكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزأ منه مادة له متقدما عليه فى الوجود الذهنى والخارجى ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء و يمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود وقد يؤخذ لابشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لايقارنه و يكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير محصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذى قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون محصلا بنفسه كما فى الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما فى الانواع الداخلة تحت الجنس و هو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ و ان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولايقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومحصلا به كان نوعا واذا اخذ لابشرط ان يكون معه شئ من حيث يحتمل ان يكون انسانا اوفرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا و يقال له انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجودين والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلايكون جزأ له لان الجزء لايحمل على الكل بالمواطأة

متن (السادس)

لما مر وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه هذا ماذكره ابو علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لايقارنه شيء اصلا زائدا كان اوغير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزأ او منضما الى ماهو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لايدخل فيه غيره على ماصرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهر اذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس اواغتذاء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلاشرط شيء وصرح آخرا بانه مأخوذ بشرط شيء ومبناه على مامر من كون الاول اعم من الثاني (٣) ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعل عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لابشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين مايقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء (٤) انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثاني محصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا وفي الثاني لابشرط وقد يقال ان هذه المعاني انما اعتبرت في الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأه الذي هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجي حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان المأخوذ

لابشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزأ من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ماعداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زائدا عليها ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لاشئ ولا يوجد الا فى الاذهان وقد توجد الماهية لابشرط شئ وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره فى شرح الاشارات بما اشتهر بين المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره (قال المبحث الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة و يلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما فى المركب العقلى فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لايتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى مالا جزء له اصلا انما يلزم فى العدد الذى هو العارض واما فى معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذى هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية و يلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لايثبت المدعى واما الثانى فلان معنى المركب العقلى ان لايكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك فى اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود (قال و يدل على التركيب ٧) يعنى اذا اشتركت الماهيتان فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا فى ذاتى مع الاختلاف فى عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتى المشترك لايكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف فى لوازمها فيكون جزأ وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتى جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقى المقدمات وان اريد ماليس بعرضى جاز ان يكون لذاتى المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتى الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتى ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتى او بلوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما فى الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احداهما كما ذكرتم فاحداهما واما مجرد الاشتراك فى ذاتى مع الاختلاف

(فى العوارض)

٣ الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة فلا بد من انتهائها الى البسيطة متن

٧ الاشتراك فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى او شئ من لوازم الماهية لا بمجرد الاشتراك والاختلاف فى ذاتى متن

فى العوارض الثبوتية او السلبية او بمجرد الاختلاف بالذاتى مع الاشتراك فى العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتى المشترك تمام ماهيتهما و يستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما فى اصناف الانسان و افراده و ان يكون الذاتيات المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين فى العوارض كالوحدة والنقطة فى العرضية والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٣) البساطة والتركب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لا يصدقان على شئ اصلا ولا يرتفعان لكونهما فى قوة النقيضين وقد يؤخذان متضايفين بان يؤخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزأ منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء فى الجملة وهو معنى المركب الحقيقى وان كان فى نفسه من قبيل الاضافة و بين البسيط الحقيقى والبسيط الاضافى عموم من وجه لتصادقهما فى بسيط حقيقى هو جزء من مركب كالوحدة للعدد و صدق الحقيقى بدون الاضافى فى بسيط حقيقى لا يتركب منه شئ كالواجب و بالعكس فى مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان و بين المركب الحقيقى والاضافى مساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقى فهو مركب بالقياس الى جزئه و بالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقى ولا ينعكس لجواز ان لا تعتبر فى الحقيقى الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافى وذكر فى التجريد ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى و المركب الاضافى اخص مطلقا من الحقيقى اما الاول فلان كل بسيط حقيقى فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافى مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثانى فلان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقى قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزأ من شئ اصلا فالقول بان المركب الحقيقى قد لا يكون اضافيا مع ان له جزأ البتة والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزأ من شئ فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا (قال ولا بد من تقدم الجزء ٨) يعنى ان جزء الشئ يتقدمه وجودا وعدما فى الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شئ ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا فى العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت فى الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شئ منهما و يتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتى للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها و يمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها وعلى الثانى الاستغناء عن الوسط فى الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب

٣ التركب والبساطة متضايفين فيكون بين البسيطين عموم من وجه و بين المركبين مساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة و عموم مطلقا ان اشترط و ما قيل ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب بالعكس فاسد متن

٨ ذهنا و خارجا فيلزمه الاستغناء عن الوسط فى التصديق والواسطة فى الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقيقة والاخريان اضافيتان متن

كالجدار للبيت واللون للسواد لايفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم فى الذهن والخارج وهى خاصة حقيقية لاتصدق على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما او الاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط فى الثبوت وهى ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعنى اللاحقة للشئ لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوى الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالمتساوين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما فى انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية فى بياض الجسم وبالعكس فى تساوى زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم فى الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لايتقدم فى الوجود العينى والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والعينى على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشئ متقدمة عليه فى الخارج ان كانت علة له فى الخارج وفى الذهن ان كانت فى الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلى الطبيعى لكونه جزأ من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاول ابتناؤها على ما ذكرنا من ان الجزء اى ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العينى فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهنى فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه مأخوذا لابشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لاتكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لاتقدم له فى الخارج كلونية السواد او فى الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التى لاتتجزى اذ اجوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك (قال والتركيب قد يكون حقيقيا؟) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضرورى للقطع بانه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة

؟ فيلزم احتياج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقدمة باجزائه المادية وكالجنس الذى هو امر مبهم لايحصل نوعا حقيقيا الا بمقارنة الفصل وهذا معنى علينه والافلاتمايز فى الخارج بين الجنس والفصل بل النوع والشخص ايضا فزيد هو الانسان والحيوان الناطق وانما التمايز فى العقل من جهة انه يحصل من الشئ صور متعددة باعتبارات مختلفة متن

انه امر مبهم لايتحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس و يقررها و يعينها و يقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يتخصص الجنس اى يصير حصة ولذا نقل الامام عن ابي على ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست محصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقايق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احدى تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطأة ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لايشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو و بكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشئ آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لايصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما و يمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادي متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لايكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا و بماله طول فقط فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص

٩ المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار متن

الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعلة لتشخصها وسيجئ بيان ذلك (قال وقد يكون اعتباريا ٨) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن امرا واحدا فى الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم فى المركب الحقيقى ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية فى المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها فى الخارج اذ ليس من العسكر فى الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا تفيض على المواد فى نفس الامر وتستمر فيها واما فى مثل الترياق والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هى مبدأ الآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقى هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٩) اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهى التى يكون بينهما تصادق فى الجملة اما على الوجه الكلى من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المغتذى والنامى او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلى بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما فى العشرة من الآحاد واما مختلفة محسوسة كما فى البلقة من السواد والبياض او معقولة كما فى الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما فى الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المختلفة الى ما تكون للشئ مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطى او الى القابل كالفطوسة لتقعير فى الانف او الى الصورة كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الاصبع والى ما يكون للشئ مع اضافته الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كساب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودى والعدمى كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما فى الانسان من النفس والبدن او اضافية كما فى الاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقى وبعضها اضافى كما فى السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبى (قال المبحث الرابع ٦) بعد الاتفاق على ان وجود

٨ كالعسكر فلا يلزم متن

٩ بان يكون بينهما تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تباين متماثلة او مختلفة وجودية او عدمية او مختلطة او حقيقية او اضافية او ممتزجة متن

٦ الماهيات مجعولة خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض فى البسائط لنا وجوه الاول ان علة الاحتياج هى الامكان وهو صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة الى وجودها الثانى لا يعقل التأثير الا فى تقرر الماهية بمعنى صيرورتها تلك الماهية فى الخارج ويلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول لو تقرر بكماله عند اقتضاء الوجود لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع الوجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل بان مآلها الى مجعولية الوجود الرابع المجعول اما الماهية او الوجود او اتصافها به او انضمام الاجزاء والكل ماهية ورد بانه الوجود الخاص لا ماهية الوجود متن

الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا
اى بسيطة كانت اومركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل
الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات المجعولة
دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن
لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتى من ان علة الاحتياج هى
الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فتنافى البساطة اشار
الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة بل بين الماهية
ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر عن
الوجود لايعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت اومركبة ومعنى كونه ذاتيا لها
انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هى الامكان
وهذا المعنى كاف فى الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة
لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر فى الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء
الصورى من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لايقال يجوز ان يكون لكل جزء
تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق فى مجموع التصورات
وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب
الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات
متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثانى ان الفاعل لابد ان
يؤثر فى الماهية ويجعلها تلك الماهية فى الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول
عند اقترانها الوجود من الفاعل لايجوز ان يكون حاصلة فى الخارج بكمالها بل
لابد ان يبقى شئ منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والالكان المعلول متحققا
سواء تحقق الفاعل اولا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولاله احتياج الى الفاعل الثالث
انه لاتقرر للماهية فى الخارج بذاتها لماسبق فى بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة
ولامعنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن
ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثانى انه لايدل الاعلى ان ماهية المعلول
لاتكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا
لاينافى كونها متقررة فى نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها
وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون
الماهية فى نفسها تلك الماهية فى الخارج فلم يسبق مايدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه
الثلاثة على تقدير تمامها لاتفيد الاكون الوجود بالفاعل الرابع انه لانزاع فى ان للعلة
جعلا وتأثيرا فى الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود
او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض فى المركب خاصة وكل من الامور الاربعة

ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع فى الماهيات
التى هى حقايق الاشياء لافيما صدقت هى عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول
ذلك الشخص الذى هو من افراد ماهية الانسان مثلا اوالوجود الخاص الذى هو
من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا ٢) احتج
القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لوكان بالفاعل لارتفع
بارتفاعه فيلزم ان لايكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال
والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب
ولانسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب
الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان فى نفسه
بحسب الخارج ويكون لاانسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لايبقى الانسان
حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على مايصلح محلا الخلاف
فى هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر
بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر
فى الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية
الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث
هى هى ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولامعدومة ولاواحدة ولاكثيرة الى غير
ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولاداخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع
او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ماذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية
قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على مايعم الجزء وكلاهما
بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها مايكون من لوازم الماهية كزوجية
الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها مايكون من لوازم
الهوية كتناهى الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان
جسما ولاخفاء فى ان احتياج الممكن الى الفاعل فى المركب والبسيط جميعا من لوازم
الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط
اذلايعقل مركب لايحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اى بسيطة كانت
اومركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية فى الجملة اعنى الماهية بشرط شئ وهى
الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هى و يحتمل
ان يراد انه يعرض للماهية من حيث هى المجعولية فى الجملة اى بمعنى الاحتياج الى الغير وان
لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهيه اصلا اراد ان
الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق
بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون

(البسيط)

ثم لوكانت انسانية
الانسان بالفاعل
لما كان انسانا عند
عدمه قلنا اللازم
السلب والمحال
العدول فان قيل معلوم
ان ليس هنا تأثير
فى ماهية الممكن وآخر
فى وجوده وان ليس
لها تقرر فى الخارج
بدون الفاعل فاوجه
هذا الاختلاف اجيب
بانه قد يراد بالمجعولية
الاحتياج الى الفاعل
وهو من لوازم
الوجود كتناهى
الجسم دون الماهية
كزوجية الاربعة
وقد يراد الاحتياج الى
الغير فيكون من لوازم
الماهية فى المركب
خاصة فمن قال بالمجعولية
مطلقا اراد عروضها
للماهية فى الجملة ومن
نفاها اراد ان الاحتياج
الى الفاعل ليس من
عوارض الماهية
ومن فصل اراد ان
الاحتياج الى الغير
من لوازم الماهية
المركب دون البسيط
وان اشتركا فى احتياج
الوجود الى الفاعل

متن

البسيط وان اشتركا فى الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع فى المعنى (قال الفصل الثالث فى لواحق الوجود والماهية ٢) جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث فى فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة فى فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين فى فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث فى فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحايف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقى من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير (قال المبحث الاول ٥) تعين الشئ وتشخصه الذى به يمتاز عن جميع ماعداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه و بين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولا يصدق قولنا انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة و بين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره و يصدق التعين دون التميز حيث لا تعتبر المشاركة و بالعكس حيث تتميز الكليات كالانواع المعتبرة اشتراكها فى الجنس (قال المبحث الثانى التعين ٦) امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تعين ضرورة و ينقل الكلام اليه و يتسلسل فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة فى الماهية لتحتاج فى التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هى متخالفة بالماهية متمايزة بالذات وانما يتشارك فى لفظ التعين او فى عرضى لها هو مفهوم التعين قلنا ضرورى ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا فى حق الواجب محل نظر فليخص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التمايز بالخصوصيات العارضة التى لا تقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض فى الامور الموجودة فى الخارج ضرورى وانما يصح الاتحاد و بحسب الواقع فى الامور الاعتبارية كقدم القدم وحدوث الحدوث قال الثانى وقد يستدل اى على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ماقيل ان تميز الماهية بذاتها و بما لها من الفصول لا بهذا التعين

لصدقهما على الكلى دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة بخلاف التمايز فيتصادقان اذا اعتبر مشاركة الشخصين ويتفارقان اذا لم تعتبر المشاركة او كان التميز كليا فبينهما عموم من وجه متن

٦ اعتبارى لوجهين الاول انه لو وجد لكان له تعين وتسلسل فان قيل المحوج الى التمايز بالتعين هو الاشتراك فى الماهية واشتراك التعين لفظى او عرضى قلنا كل تعين فله عند العقل ماهية سواء تعددت افرادها اولا فاذا وجدت فى الخارج لزم التعين بالضرورة فان قيل تعينه عينه قلنا فيكون اعتباريا اذ تغاير المعروض والعارض فى الامور العينية ضرورى الثانى انه لو وجد لتوقف انضمامه الى حصة الشخص من النوع على تميزها فيدور او يتسلسل فان قيل

ماهية اذا وجدت وجدت متخصصة معروضة للتعين لا انهما يتحققان فيتقارنان بان يلزم تميز سابق قلنا نقدم ٧

٧ المعروض بالوجود المقارن للتميز ضروري وفيه نظر متن ٨ بوجوه الاول انه جزء المتعين وهو موجود
قلنا الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض والعارض فانه اعتباري فان قيل المتعين هو الشخص كزيد
مثلا ولاخفاء في وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع ﴿ ١١٠ ﴾ شيء آخر نسميه التعين فيكون جزأ من زيد
الموجود فيوجد
فالجواب انه الانسان
المقيد بالعوارض
المشخصة لاالمجموع
ولو سلم فذلك الشيء
هو المشخصات من
الكم والكيف والاين
المخصوصة ونحو
ذلك مما وجوده
ضروري وانما
الكلام في التشخص
الثاني ان طبيعة النوع
الواحد لاتتكثر بنفسها
بل بما ينضاف اليها
وهو المراد بالتشخص
الثالث لو كان عدميا
لما كان متعينا في نفسه
فلا تعين لغيره قلنا
غير المتنازع الرابع
لو كان عدميا لكان
عدما للاتعين مطلقا
اولتعين آخر عدمي او
ثبوتي فيكون ثبوتيا
لان رفع العدمي ثبوتي
وحكم الامثال واحد
قلنا بعد المساعدة
على ان العدمي عدم
لشيء وان نقيضه ثبوتي
ان اريد باللاتعين والتعين مفهوماهما فلا حصر اوماصدقا عليه فلايلزم كون ماصدق عليه اللاتعين (عدميا)
عدميا الخامس لو كان عدميا لكان عدما لماينا فيه فان كان عدما للاطلاق اولما يساويه كان مشتركا بين الافراد
كعدم الاطلاق فلايكون متميزا وان لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الاطلاق اما بتحقق عدم الاطلاق بدونه ٦

فان قيل لم لايجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لابتعين سابق ليلزم
المحال كان معروض البياض هو الجسم الابيض به لابياض آخر وحاصله ان ذلك دور
معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة متميزة بماعرضت له من التعينات كحصص
الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على
تميزلها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه
مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس
فان التمايز هناك عقلي لاغيروفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انماهو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم مامعه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه
ولايكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هوهذه الحصة فيلزم تقدم الهذية
وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهذية فلايمتنع ان يكون هذيتها بهذا
التعين (قال احتج المخالف ٨) اى القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء
المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود
بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له
لاجزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف
اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الامركبا
اعتباريا فكيف اذا كان عاوجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد
بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه
مجرد مفهوم الانسان والالصدق على عمرو بل الانسان مع شيء آخر نسميه التعين
فيكون جزأ من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه
مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو لكن لم لايجوز ان يكون هو الانسان
المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا نصدق على غيره دون المجموع
ولو سلم فجزء المفهوم لايلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء
هو مايخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير
نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل مابه التعين الثاني
ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لماسبق من ان الماهية من حيث هي
لاتقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكثر بماينضاف اليها من العوارض الموجودة
المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان

عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذلا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان مالاثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة و يعينها و يكثرها هى العوارض المشخصة ولانزاع فى وجودها على ماسبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا اولتعين اذ لايخرج عن النقيضين وذلك التعين اماعدمى اوثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لانم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لامر مابل يكون معدوما فى الخارج على ماادعينا من انه اعتبارى ولوسلم فلا نسلم ان نقيض العدمى وجودى كالعمى واللاعمى ولوسلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلاحصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ماصدق عليه فلانم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمى ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولوسلم فلانم تماثل التعينات لم لا يجوز ان تكون متخالفة متشاركة فى عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لوكان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم ومايجرى مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق اولما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة مالاينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لاينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق فى جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون متميزا فلايكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولاعدما لما لاينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق و بين ذلك العدم الذى هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشئ لامطلقا ولامتعينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومتعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذى يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلانم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لولم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذى هو ذلك التعين و هو لا يستلزم الاكون الشئ لا مطلقا ولامعينا بذلك التعين ولااستحالة فى ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر (قال خاتمة ٩) تصور الشئ بوجه ما وان كان كافيا فى الحكم عليه فى الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعى تصورات مخصوصة لا بد منها فى صحة الحكم فلا بد فى تحقيق ان التعين وجودى او عدمى اعتبارى اوغير اعتبارى من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ

فيكون الشئ لامطلقا ولامعينا واما بالعكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد وتمايزها بالتعينات الخاصة وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشئ لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتعين آخر متن

٩ افراد النوع انما تمايز بعوارض مخصوصة ربما تنتهى الى ما يفيد الهذية والعدمى يطلق على المعدوم وعلى عدم امرما وعلى مايدخل فى مفهومه العدم والوجودى بخلافه والحقيق على ماهو ثابت فى نفس الامر من غير شائبة الفرض والتقدير والاعتبارى بخلافه فبعد تلخيص المراد بالثبوتى والعدمى وان التشخص هو تلك العوارض اوما يحصل عندها من الهذية اوكون الفرد بحيث لايقبل الشركة او عدم قبوله لذلك كان الحق جليا متن

فتقول الحقيقة النوعية المحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثيرا بحسب
ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد
وغير ذلك وربما تنتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان
وذلك وتسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من
بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم
قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل
معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم
وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا او متركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او
غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث
لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا
او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللا
عدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي
بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف
موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الوجود لجواز
وجودي لا يعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده
له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا للشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل
نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه
بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والا فالموجود ما لا يسمى وجوديا
كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب
فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف
به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان
ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية
اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره اولا يقبل
الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن
للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل
بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا
يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب
الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكلي
قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع
جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له
وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية

٨ التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي ولو بحيث يمنع الشركة عينا بل يستند عندنا الى ارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود الخارجي لتحققه عنده قطعا وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران لا يفيد العلية ولو سلم فالكلام في خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية فيحصر في فرد او الى المادة المشخصة بالاعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة فتعينها بها دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا بتعيناتها قلنا فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات وتكثره افراد بتكثرها متى

(لا يتناهى)

لا ينتهى الى حد الهذية حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص
و امتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها و قد يجاب بان المراد ان انضمام الكلى
الى الكلى وتقيده به لايستلزم الجزئية و التشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل
الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامى والحيوان الناطق
و الانسان الفاضل لايلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث
لا ينبغى ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلية فان قيل فعلى ماذكرتم يلزم
ان يكون ما ينضم الى الكلى وتقيده الجزئية جزئيا وله لامحالة مفهوم كلى يفتقر الى
ما ينضم اليه و يجعله جزئيا و يتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلى وآخر ينضم
اليه و يجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب
الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذى بسببه امتنع للعقل فرض
صدق المفهوم على الكثيرين لايصلح ان يكون انضمام الكلى الى الكلى بل التشخص
يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء
من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية فى الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن
الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك و انما قبول التعدد والاشتراك فى المفهوم
الحاصل فى العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو
وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
وسائر الاسباب فتتعدد التعينات واعترض بان الدور ان لايفيد العلية فيجوز ان يكون
الوجود ما معه التعين لاما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى
مع قطع النظر عن جميع ماعداه قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفائه فعند
الوجود لابد من ماهية واسباب فاعلية اومادية و بالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز
ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لايقتضى الاتعينا ما والكلام فى التعينات
المخصوصة فلا يثبت المط مالم يتبين ان وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص و ذهبت
الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما فى الواجب فينحصر
فى شخص والالزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية فى كل فرد مع عدم تشخص
الآخر وقد يستند الى غيرها ولايجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته
الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال فى الشخص لافتقاره اليه
يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لايصير هذا الشخص
الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وماذكرنا من
نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او التشخص اقرب و اوفق بكلامهم
والمراد بمحل الشخص معروضه فى الاعراض ومادته فى الاجسام و متعلقه فى النفوس
على ماذكروا من حدوث النفس بعد البدن و تعينها به فالعقول المجردة تستند تعيناتها

الى ماهياتها فتنحصر كل في شخص لا الى مجرد الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا على
ماقيل لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل و تعينه
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ماقبها من الاعراض فلا يرد
ماقيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون
حالا في محله و لما اعترض بان المادة التي يستند اليها الشخص تكون متشخصة لاستحالة
فتشخصها اما لماهيتها فلا تتعدد افرادها او للشخص الحلول فيدور او لمادة اخرى
فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع و غير ذلك من
الاعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم
يمتنع على ماهو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند
التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا تفتقر
الى قابل آخر وان تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ماذكروا بعد تسليم مقدماته بان
تعين الاعراض الحالة التي في المادة انما هو بتعين المادة على ماسيجئ فلو تعينت المادة بها كان
دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض الحالة في المادة المعينة بتعين ما لا بتعيناتها
الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور
ولا حصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز
تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة
(قال المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان ٩) جعل الامتناع من لواحق الوجود
والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما او الى انه من
اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان او لان المراد بلواحقهما ماجرت
العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما (المبحث الاول ٧) قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة
يطلب بها وجود الشئ في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شئ لشئ فاذا نسب
المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب
والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشئ او ربط الشئ بالشئ بواسطته قد يجب
كما في قولنا البارى تعالى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا
اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان
موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطته
لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطته لكونه اعم من الايجابي
والسلبي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب
الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود
او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة

٩ وفيه مباحث متن

٧ هي معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى الهلية البسيطة او المركبة اذ حمل الوجود او الربط بواسطته قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضرورى والتعريف يشمل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولا ضرورتهما لفظى متن

الوجود والامكان جواز الوجود والعدم اوعدم ضرورتهما اوعدم اقتضاء شيء منهما ولهذا لايتحاشى عن ان يقال الواجب مايمتنع عدمه اوما لايمكن عدمه والممتنع مايجب عدمه اوما لايمكن وجوده والممكن مالايجب وجوده ولاعدمه اوما لايمتنع وجوده ولا عدمه ولوكان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا او ظهر هذه المفهومات الوجود لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي اوعدمي مبنى على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن واما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه ومابه يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود او العدم اوما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع (قال المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع ٦) قديكون بالذات وقديكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء اولاوجوده في نفسه اوضرورة وجود شيء لشيء آخر اولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والافغيري وهو وان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف الذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجود الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتي ٨) يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا يسقط ماذكر في المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة اولذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه يحمل بعض القضايا بالخلوا

٦ والامكان ان كان بالنظر الى ذات الشيء فذاتي والا فغيري اووضعي او وقتي اوغيرها متن

٨ واجب الوجود لذاته اوممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا وواجب الوجود للشيء وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة فلازم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لذاتها لا واجب الوجود لذاته متن

عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب و يمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او توجد له الكتابة بل معناه ان ماصدق عليه هذا يصدق عليه ذالك او يحمل والمحققون على انه لافرق بين قولنا يوجد له ذالك و يثبت و يصدق عليه و يحمل و نحو ذلك الا بحسب العبارة وماذكرنا هو الموافق لكلام المحقق فى التجريد (قال والامكان ذاتى لاغير) اذ لوكان غيريا لكان الشئ فى نفسه واجبا اوممتنعا اى ضرورى الوجود او العدم بالذات ثم يصير لاضرورى الوجود و العدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٧) الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب و يعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم و قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع و يعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمى بالامكان العامى فان العامة تفهم منه نفى الامتناع فمن امكان الوجود نفى امتناع الوجود ومن امكان العدم نفى امتناع العدم وقدسبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعنى الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذلا يفهم هذا المعنى من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفى الامتناع ومن امكان عدمه نفى الوجوب و لهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما فى تقسيم الكلى الى الممتنع والى الممكن الذى احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب و بهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ماليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ٨) بمعنى جواز وجود الشئ فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال وذلك لان الامكان فى مقابلة الضرورة وكلما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن و ذلك فى المستقبل اذلا يعلم فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضى والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشئ او عدمه ومنهم من اشترط فى الممكن الاستقبال العدم فى الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه ايضا وتحقيقه انه ممكن فى جانبى الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجود و يشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما

٧ او العدم فيعم الامكان الخاص و ضرورة الطرف الاخر فيصدق على الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم الكل
منه

٨ ومن اشترط فيه العدم فى الحال كانه اراد به امكان طريان الوجود فى المستقبل فى امكان العدم يشترط الوجود فى الحال ولايلزم الجمع بين النقيضين منه

(والظاهر)

بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط فتفاوت شدة وضعفا وتسمى استعدادية متى

و الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود فى الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٩) اشارة الى الامكان الاستعدادى وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة و يتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لابد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل (قال وعروض الامكان ٥) يعنى ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هى هى واعتبرت نسبتها الى الوجود فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق فى نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على رأى من يثبت الواسطة (قال والغيريان ٧) يعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان فى اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثانى ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلى المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعنى قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير و يوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا

٥ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو مقيسا الى الوجود واما مع اعتبار الوجود او العدم فيعرض الوجوب او الامتناع الغيرى فهو ينفك عنهما تعقلا لا تحققا متى

٧ يتشاركان فى اسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان و عند اتحاده يتنافيان فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتيين مع استحالته كما بين الذاتى و غير الذاتى من الوجوب والامتناع لاستلزامه الامكان المنافى للذاتى والاستدلال بان الذاتى لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه فممنوع الملازمة و بين الامكان و الذاتيين انفصال حقيقى والانقلاب محال فان قيل الحادث ممتنع فى الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم تمتنع فلا فرق بين ازلية الامكان و امكان

الازلية فالحادث ممكن فى الازل والابد والحادث فى الازل ممتنع دائما وامتناع المقدور يقتضيه بعد الوجود غيرى لا ذاتى متى

وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير و بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير و ارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقديستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لانسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر و بين الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود اولا والثاني اما ان يكون ضروري العدم اولا فالثلاثة لايجتمع ولايرتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ماتقرر في موضعه والاعتراض بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الاضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بفرض مفهوم ما هو ثابت ومنفي فيجتمعان او ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لايزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لايكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لايزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لايزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما ولا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لانسلم ان مقدورية الشيء بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل انما تمتنع بالغير لما هو الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة ٢) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تتعقل او تتلفظ تسمى جهة

٢ فالثلاثة في نفسها مواد القضايا و باعتبار التعقل او التلفظ جهاتها وحينئذ ان كان المحمول احدها او الوجود او العدم كما في قولنا الباري واجب او موجود و اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم و الانسان ممكن او موجود يتعدد الاعتبارات و يكون نسبة الثلاثة الى موضوعاتها بالوجوب و نسبة الغيرين بالامكان و كل ممكن الوجود ولغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس متن

القضية سواء طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحينئذ تصدق القضية اولم تطابقها بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وح قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتايج وهى لاتحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة فى نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد فى ان المعتبر فى المادة هو الربط الايجابى حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان اوليس بحيوان او اعم من الايجابى والسلبى حتى تكون المادة فى قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان فى كل قضية الوجود واللاوجود رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها اولم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب وموجود فى معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم فى معنى يوجد ممتنعا ومعدوما اولا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود فى معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تتعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع اوامكان هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع غير بين فيا لامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود فى نفسه وممكن الوجود فى نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٥) لاخفاء فى ان امتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لوكان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لوكان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فى الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا فى ذلك فقال كل مايكون نوعه متسلسلا ومترادفا اى كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته

٥ كل مايوصف اى فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها والتعين والبقاء والموصوفية فهو اعتبارى اذلو وجد لزم التسلسل للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة المحمولة على الشئ بالاشتقاق عينه وانما ذلك فى الاعتباريات فمعنى كون الشئ واجبا فى الخارج انه بحيث اذا عقل مستندا الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام فى البواقى

متن

٨ بان الوجوب والامكان لو كانا موجودين لزم محالات احدها عدم الصدق على المعدوم الثانى امكان

محمولا عليه بالمواطأة وتارة وصفا عارضا به محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهومات اسمائها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم ليلزم التسلسل وكذا البواقى قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة لانه لا معنى للواجب الا ماله الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك فى الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد فى الخارج وقدره فى المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد فى انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة موجودة وهلم جرا فيلزم التسلسل فى وحدات الامكان وامكانات الوحدة التى هى امور مترتبة مجتمعة فى الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق فى الخارج لا فى الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضى كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة فى الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ متعين او واحد او كثير او قديم او حادث فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له فى الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان

الواجب لان الوصف لاحتياجه الى الموصوف ممكن والممكن نظرا الى نفسه جائز الزوال وايضا اذا كان ما به واجبية الشئ ممكنا فهو اولى الثالث تقدم الشئ على نفسه والتسلسل ضرورة تقدم المقتضى بالوجوب الرابع سبق وجود الممكن على امكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض الخامس قيام الصفة الموجودة بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشئ لكونه ذاتيا يكون قبل وجوده ولا بد له من محل السادس الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجد لتأخر عنهما فيكون الممكن مثله واجبا او ممتنعا وفى اكثر الوجوه للجدال مجال

متن

(مفهوم)

مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان
انتفاء بعض جزئيات المفهوم لاينافى كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر
الكليات الثانى لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة
بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما موجودا بالواجب
كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز
الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن
الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب
الممكن فى نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف ومايكون واجبيته لامر ممكن لايكون
واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن
والجواب انا لانسلم ان الوجوب مابه الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير
امكانه يكون جائز الزوال فى نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب
كالوجود ولامعنى للواجب الامايكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت
كلا منها ممكنا فى نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لاوصف له فضعيف
لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولاخفاء فى انه اذا كان
امرا محققا موجودا كان زائدا فى الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان
موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة
ان الشئ ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شئ آخر
فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره
ينقل الكلام اليه ويتسلسل وفى هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات
الواجب لابوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم
تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات
واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض
الماهية دون الوجود فلايلزم الاتقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع
هو الامكان الذى هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان
لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم
ضرورى البطلان وجه اللزوم ان امكان الشئ من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف
من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول
او بغيره وهو الثانى والجواب ان الوصف الذاتى مايكون مقتضى الذات ولا يلزم
من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده
فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا و بعده يصير ممكنا
وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا او يلزم المحال

ه بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات احدها كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة
ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلي لاعدم محض الثاني ارتفاع ﴿١٢٢﴾ النقيضين ضرورة ان اللاوجوب

قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى
انه اذا لاحظ العقل الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو
الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية (قال احتج المخالف ه)
قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتمسكات
السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير
دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا
عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا
على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص
بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة
ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود
فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري
مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان
لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا
عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون
النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي
كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللا انسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن
لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم
استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى
وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا
على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان
ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون
الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة
نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما
ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب
من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها
على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا
الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه
الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت
الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع

واللاامكان عدميان
لصدقهما على الممتنع
قلنا قد يكون الصادق
على المعدوم وجوديا
باعتبار بعض الافراد
ولو سلم فقد يكون
النقيضان عدميين
كالامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى
ومعنى ارتفاع النقيضين
في المفردات عدم
صدقهما على الشيء
لا خلوهما عن الوجود
والثبوت كما في القضايا
وذلك كالمساواة
والعموم والخصوص
والمباينة فانها في
المفردات باعتبار
الصدق على الشيء
وفي القضايا باعتبار
ثبوتها في نفسها
الثالث سلب الامكان
عن الممكن والوجوب
عن الواجب عند عدم
فرض العقل بل مطلقا
لان امكانه لا في معنى
لا امكان له وكذا
الوجوب قلنا ممنوع
بل قد يكون المحمول
عدميا والحمل ضروريا
كالمعدوم والممتنع
فالامكان عدمي وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان (ومحمول)
ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمي ولا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف وكذا ٦

٦ في الوجوب فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه قلنا ممنوع في الثبوت بمعنى الصدق اذ كثير من الاوصاف سلبي متن

٤ الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع رجحان احد طرفيه بلا مرجح وخفاء التصديق بخفاء التصور غير قادح متن

ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لاتحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لايكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجود والامكان لان مالاتحقق له الا باعتبار العقل لايقع وصفا للشئ الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل اولم يوجد والجواب انالانسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول ممالاتحقق له الافي العقل و يكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لاتحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشئ واجب اوممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لوكانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شئ وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لاامكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لاان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لاامكان له انه لايصدق عليه ذلك الوصف كما صدق العدم والامتناع فان بني ذلك على انه لا تمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه فما لايكون ثابتا في نفسه لايكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشئ في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشئ والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لاموجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشئ بعضها ثبوتية و بعضها سلبية (قال المبحث الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لايترجح احد طرفيه الا لمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن مالايقتضي ذاته وجوده ولاعدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لالذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لايكون لذاته ولالامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مايظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لايتأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه و بين قولنا الواحد نصف الاثنين لاينافي البداهة على ما سبق واما ماذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خالق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها مايقتضي ذلك وان قدرة القادر

قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح
المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لانقول بامتناعه فضلا عن ان يكون
ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها
واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات
والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على
تفاصيلها ففى الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب (قال والاستدلال ٦)
القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبى استدلوا عليه بوجهين الاول
ان الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء
ماهية الممكن تساوى الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما
متنافيان والجواب ان التساوى بالنظر الى الذات انما ينافى الرجحان بحسب الذات
وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا
نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثانى ان الممكن مالم يترجح
لم يوجد وترجحه امر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولابد له من محل وليس
هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلابد منه والجواب ان الترجح
مع الوجود لاقبله اذلا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم
فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضرورى البطلان والمذكور فى كلام
الامام مكان الترجح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه
مع التساوى فكيف مع المرجوحية فالراجح لايكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم
على الوجود على ما سيجئ من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق
وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا
فنمنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام فى المباحث
المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب
ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به فى الخارج
بل هو امر عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قال ومن اقوى شبه
المنكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب
كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها
انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للوجود
وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود
الذى حصل وماذكر فى المواقف من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين
النقيضين ولان العدم نفى صرف فلايصلح اثرا ولانه مستمر فلايستند الى مؤثر الوجود
ليس على ماينبغى لان الكلام فى التأثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التأثير حال الوجود

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضى رجحانه فينافى التساوى ﴿١٢٤﴾ و بانه لابد من مرجح قبل الوجود وهو
وجودى يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الاثر ضعيف متن
٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد للوجود وحال العدم جمع بين النقيضين وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح فى مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب احد المائين مع التساوى وان العدم نفى محض لايصلح اثرا والجواب عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم غايته ان الوجود يقارن الايجاد بالزمان وهو لاينافى التأخر بالذات وعن الثانى ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا الترجح بلا سبب فان قيل هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب قلنا لم بل بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص
وعن الثالث انه عدم مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما التمسك ٥ (ايجاد)

ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لامستمرا لايقال في الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفي محض واما حال العدم وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلايستند معنى الوجود الى مؤثر لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير حال العدم باطل لانه لا اثر حينئذ فلا تأثير لانه اما عين الاثر اوملزومه بناء على كون المعلول متأخرا عن العلة مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلانم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد يختار ان التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آن التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلامؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان بشرب احد المائين والجائع بأكل احد الرغيفين والهارب من السبع بسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلاسبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلاسبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لايصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى

٥ بان العلية لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية وكذا موصوفها وبان التأثير امافي الماهية او الوجود او الموصوفية والكل باطل لماسبق وبانه لو وجدت المؤثرية او الحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر متن

احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقى على عدمه الاصلى او اتصف بعدمه
الطارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا اوطارئا فان قيل العدم لايصلح علة لان
العلة وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودى ولانه
لاتمايز فى الاعدام فلا يصلح بعضها علة و بعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب
او الصدق على المعدوم فى الجملة لايقتضى كون المفهوم الكلى عدميا بجميع جزئياته
ولوسلم فنقيض العدمى لايلزم ان يكون وجوديا وقدسبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام
ممنوع والتحقيق ان تساوى طرفى الممكن ليس الافى العقل فالرجح لايكون الاعقليا وعدم
العلة اوعدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت فى العقل ممتاز عن الاخر فيصلح
احدهما علة للآخر فى حكم العقل ولايلزم منه صلوح علينه للوجود ليلزم انسداد
باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لواحتاج الى
مؤثر فتأثيره امافى ماهية الممكن اووجوده اوموصوفيته بالوجود اذ لايعقل غيرذلك
والكل باطل لمامر فى نفى شيئية المعدوم ومجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود
وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير اولم يوجد وان الوجود حال لاتأثير
فيه وان الموصوفية امر اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان والجواب ان التأثير فى الماهية
بان يجعلها متحققة لابان يجعلها ماهية اوفى الوجود الخاص بان يحصله للماهية لابان يجعله
وجودا ومنها انه لووجدت مؤثرية المؤثر فى الممكن اواحتياج الممكن اليه لكان كل
منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج و يتسلسل ولايندفع بان مؤثرية المؤثر فى الممكن
واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع فى الامور التى بها تحقق فى الاعيان والجواب
ان كون المؤثرية اوالاحتياج اعتباريا لاينافى كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على
ماسبق غير مرة وما يقال من انه لوحصل فى العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء
المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم
المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت فى الخارج ولم يثبت وان
الحاصل قبل الاذهان هوكون الشئ بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو
المؤثرية اوالحاجة (قال المبحث السادس ٣) قدسبق ان الممكن محتاج الى السبب الاان
ذلك عند الفلاسفة و بعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه
مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ
كون الشئ غير مقتضى الوجود اوالعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده اوعدمه
لايكون الابسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولم
يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود ومتأخر
عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو
عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلوكان الحدوث علة

٣ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو
الامكان لا الحدوث
مستقلا او شرطا
او شطرا كيف
والحدوث صفة
للوجود المتأخر
عن التأثر المتأخر
عن الاحتياج وكثير
من المتكلمين عكسوا
الدعوى والدليل
والابطال فقالوا العقل
يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة ان الشئ لم
يكن فكان فيكون
المحوج هو الحدوث
لاالامكان كيف وهو
كيفية نسبة الماهية الى
الوجود المتأخر
عن الاحتياج والجواب
بانا لانعنى ان الامكان
يتحقق فيوجب احتياجا
بل ان العقل يلاحظ
الامكان فيحكم بالاحتياج
كما يقال علة الاحتياج
الى الحيز هو التحيز
جوابهم بعينه
والاعتراض بانه لا
احتياج حال البقاء
لان التأثير حال البقاء
فى الوجود تحصيل
الحاصل قيل وفى البقاء
اوفى امر متجدد تأثير
فى غير الباقى جاز
فى الامكان مع زيادة حالي ما قبل الوجود فانه نفى محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر (للاحتياج)

للاحتياج اوجزءها اوشرطها لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض
المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشئ مما وجد
بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه
غير ضروري الوجود والعدم ولايجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود
الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق
ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج
كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لابحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث
فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات
فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر
هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء
لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل
بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر
آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر
وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه
السابق مع انه نفي محض ازلي لايعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث
الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر وانتفائه
بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار
الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا
وجد فلم يبق ولم يستمر لايدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولانزاع في ذلك (قال
المبحث السابع ٧) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء
لااولوية لاحدهما عن الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زائلا
او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة
للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة
يستند عدمه الى عدمها ولامعنى لعدم المركب سوى ان لايتحقق جميع اجزائه سواء
تحقق البعض اولم يتحقق وهذا القدر لايقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن
بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة
والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب
انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلاسبب
خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا لاممكنا فان قيل هذا انما
يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف
الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة

توقف الوجود او العدم او استمراره (١٢٧) على امر ما متن ٧ لااولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته
وقيل باولوية العدم
مطلقا وقيل في
الاعراض السيالة
والظاهر انه ان اريد
الاولوية بحيث
يستغني الوقوع عن
سبب فضروري
البطلان وان اريد
الاقرب الى الوقوع
لقلة الشروط والموانع
وكثرة اتفاق الاسباب
فمائل الى القبول وان
اريد اقتضاء ما للوجود
او العدم لا الى حد
الوجوب فمحتمل
والاستدلال على
امتناعه بانه ان امتنع
مع تلك الاولوية
وقوع الطرف الآخر
وجب هذا وان امكن
فاما بلاسبب فيترجح
المرجوح او بسبب
فيتوقف هذا على
عدمه فلايكون اولى
لذاته وبان اقتضاء
التساوي ينافي اقتضاء
اولوية احدهما وبانه
ان امكن زوالها
بسبب لم تكن ذاتية
بل متوقفة على عدمه
وان لم يمكن كانت
الماهية واجبة او ممتنعة
ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء ؟

شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لابالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا اوممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لوكان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا اوممتنعا هذا خلف واما ان يمكن وحينئذ فوقوعه اما ان يكون بلاسبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعنى الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلايكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعنى اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب انا لانم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لايقتضي وقوع احدهما وهو لاينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان مابالذات لايزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن اوامتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة (قال اذ لا بد من ذلك ٣) يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لوجاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب

(والوجود)

---

٩ التساوي ولانه لا يلزم من امتناع زوال اولوية طرف وقوعه فضلا عن كونه ضروريا فجواز وقوع الآخر باولوية خارجية منتهية الى حد الوجوب منه

٣ لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى من استواء الحالين ترجح بلا مرجح فالممكن ما لم يجب ضرورة لم يوجد وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوبين سابق ولاحق وليس معنى السبق الاحتياج في التحقق او التعقل بل في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني معنى انه يحكم بانه لم يوجد ما لم يجب وهذا الوجوب لاينافي الاختيار لكونه بالاختيار الذي هو من تمام العلة منه

والوجود ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان
فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا
باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس
قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار
الترتيب فيما بينهما فانه يحكم قطعا بانه مالم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب
لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة
بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزأ من العلة التامة
فيكون متقدما عليها لا متأخرا قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج
لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف
عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب
لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وحينئذ ينتقض
دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار
وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه (قال المنهج الثالث في القدم
والحدوث ٣) والمتصف بها حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف
بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم
والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم
المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود
ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى
من زمان وجود الشئ اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني
والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس
كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر
بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان
والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان
وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس (قال لا قديم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سيأتي من ادلة توحيد
الواجب وما وقع في عبارة بعضهم ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة
شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتي والمتكلمون منا
لصفات الله تعالى فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان
واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى

٣ وفيه مباحث المبحث الاول قد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف وقد يقال الان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم الذاتي اخص من الزماني وهو من الاضافي والحدوث بالعكس متن

٨ واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوالا ثابتة في الازل مع الذات ولا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت متن

ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابوهاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولامعنى للقديم الاذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولايجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلاتدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لااول لوجوده الا ان يغير التفسير و يقول القديم مالا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الاذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لانعنى بالوجود الا ماعنوا بالثبوت فلافرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلايخلو عن تسامح (قال والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار ٦) يعنى ان اثر المؤثر المختار لايكون الاحادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ماليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة ومانقل في المواقف عن الآمدى انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلايوجد في كتاب الابكار الاماقال على سبيل الاعتراض من انه لايمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى و يكونان معا في الوجود لاتقدم الابالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لايشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لاموجبا ولذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلا لانسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لايوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازلى تام في الفاعلية وان العالم ازلى مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع (قال دون الموجب ٧) اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على مايدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر مايصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما و الالكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلامرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لايزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره

٦ لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة والمنازع مكابر متن

٧ او امكن اذ في التخلف عن تمام العلة ترجح بلا مرجح وما قال ان تأثير حال البقاء ايجاد للوجود مدفوع لماسبق متن

في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه
او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ماسبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل
بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تأثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو
ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر و يدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم
يكن حاصلا ليلزم حدوثه (قال فالقديم يمتنع عدمه ٦) لما امتنع استناد القديم الى الفاعل
بالاختيار فاثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن
مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط
قديمة كالثاني والثالث لماسيأتي من امتناع التسلسل وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من
مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان
عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لايجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط
حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه
كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لاينافي امكانه الذاتي لجواز ان لايكون ذلك
لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات
لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل
صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار و يتعين
الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب
وان كانت مفتقرة الى ذاته لاتكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات
ولو سلم فالتأثير والتأثر انما يكونان بين المتغايرين ولا تغاير ههنا وسيجيء لهذا زيادة بيان
(قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧) اى موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة
وعنوا بالمادة مايكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او
متعلقة ان كان نفسا و بالمدة الزمان و بنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل
هذا السواد و بدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة
مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود
ضرورة ان كلا منها جزء مما يتركب عنها وهو محال لماسيأتي بخلاف الحركة والزمان
فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لابد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة
هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى
وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لماسبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا
بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لامعنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل

٦ لانه اما واجب او
مستند اليه بطريق
الايجاب ابتداء او
انتهاء لامتناع التسلسل
من غير توقف على
شرط حادث ضرورة
فلو عدم عدم الواجب
فان قيل فلا يكون الا
واجبا قلنا امتناع
العدم لتمام علة الوجود
لا يستلزم الوجوب
الذاتي المبحث الثاني
متن

٧ مسبوق بمادة ومدة
اما المادة فلانه قبل
الوجود ممكن وامكانه
وجودي يفتقر الى
المحل وليس هو الحادث
لامتناع تقدم الشيء
على نفسه بخلاف
امكان القديم ورده بانه
ان اريد الامكان
الذاتي فلا نسلم انه
وجودي وان اريد
الاستعدادي المخالف
له في اقتضاء الرجحان
والتفاوت والتحقق
فلا نسلم ان كل حادث
ممكن متن

عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه معلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لايكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولامادة لها قلنا امكانها قائمة بها اذ ليس للقديم حالة ماقبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الاحال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم مايدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقدمر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لايقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لايتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته ومايتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لاتحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض اومعه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد (قال فان قيل ٩) اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا تعلقه بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لامحالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء شيئا آخر او يوجد له شيء آخر كابياض الجسم والصورة للمادة

٩ دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمتنع استناد الحادث الى القديم بل لابد له من سبق حوادث متعاقبة مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة الى محل متعلق به قلنا القديم مختار يوجد الحادث متى شاء

متن

(والنفس)

والنفس للبدن ولاخفاء في احتياجه الى وجود شئ حتى يوجد له شئ آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اى يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة اومع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشئ قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشئ في ذلك الموضوع اومعه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشئ مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع اومادة فذلك لايجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لاعلاقة له بشئ من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لوثبت ان امكان الحادث عرض يستدعى محلا اواستدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لولم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على مافي الشفاء لم يحتج الى ماذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادى والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لايجوز ان تكون ذات القديم وحده اومع شرط قديم والالزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجح بلامرجح بل لابد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها بحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هى استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولاامر امنفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ لوكان فاعلا بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التى من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واما المدة ٢) احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لابدله من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لايجتمع المتقدم والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لامعنى للحادث الا مايكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشئ على وجوده لايعقل الا بالزمان وهذا التقرير لايبتنى على ان التقدم امر وجودى وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لانسلم انه وجودى بل اعتبارى يعرض للعدم ايضا والحاكم

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم على الوجود لايتصور الابالزمان ورد بان مبنى الاول على مامر والثانى على مازعموا ان السبق ومقابله يكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف اوبالرتبة الحسية او العقلية طبعا او وضعا وعندنا قد يكون بالذات كما في اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان آخر ولايضرنا تسميته زمانيا على ماقال بعضهم ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان الحقيق منه ليس الا الذى فيمابين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقديرجع الرتبى والشرفى ايضا الى الزمانى والزمانى الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع

متن

بثبوته الوهم وحكمه مردود كما فى تحيز البارى حيث يحكم به الوهم بناء على ان
مايشاهد من الموجودات متحيزة وانما يبتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على
ذاك كتقدم الحادث على وجوده ولاخفاء فى انه حكم عقلى ضرورى والزمان معروض
التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث
متعاقبة وقد مر مافيه ومبنى الثانى على ماذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم
والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة بمعنى ان كلا منها يكون اما بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان
كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهى قد تكون
حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس لكونه
فى الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه فى الامور
المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك
كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض
مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان
والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف
ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع فى الزمان وما يقال فى بيان
الحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا فى الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا
فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والافان لم يحتج المتأخر الى المتقدم
فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا فى المتأخر فبالعلية والا فبالطبع او
ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف
فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود
فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقى يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل
باعتبار المعتبر واما اعتبارى يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع
وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء
وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والثانى يفتقر لا محالة الى مبدأ به
الاعتبار فان كان كما لا فى المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء فى انه ليس
الاوجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما فى الشرط وان
التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزمانى بالمعنى
الذى ذكر فيها شامل للتقدم الذى بين اجزاء الزمان والذى بين الاب والابن
بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم
لايفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على

وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ماقال بعضهم ان التقدم الزمانى على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا فى زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزمانى بالحقيقة هو الذى بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذ لامعنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقى مايستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذى بالعلية والذى بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه فى المجالس او فى الشروع فى الامور فيعود الى الزمانى بوسط اولا بوسط وان التقدم الزمانى راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقى هو الذى بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا فى تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم فى الذى بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك فى الذى بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثانى قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان ينتفى بعض شروط التأثير والمتقدم بالطبع لايستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه وجودا لاعدما واما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لابالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتى وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما فى العلية فان ذات الاثنين لايتم ولايعقل بدون الواحد ولاخفاء فى ان هذا انما هو فى الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلى على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف (قال ومن ههنا ترددوا ٢) قد اختلفت العبارات فى ان مقولية التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظى بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى

٢ فى ان مقولية السبق ومقابلته بالاشتراك او بالتشكيك متن

مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبنى على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية و بالطبع و بالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشئ محتاجا اليه والافليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لايقال الكل مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا لايوجد للمتأخر كالتأثير في الذى بالعلية وكونه مقوما او شرطا في الذى بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر في الذى بالزمان وزيادة الكمال في الذى بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذى بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم ولا الصدق على كل شئ ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لايوجد في الاخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمثله يتأتى في كل مشترك لفظى بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعانى (قال المنهج الرابع في الوحدة والكثرة ٦) والحق انهما من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها في الاعيان بمثل ماسبق في الوجوب والامكان وان تصورهما بديهى لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلايمر فان الالفاظ كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هى الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة هو الانقسام اليها ولاخفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هى المجتمع من الوحدات فبناء على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذى المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لابالمساوى في المعرفة والجهالة (قال والقطع ٧) لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود ما وكل ماله وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هى الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما لنا ان نتعقل ماهية الشئ ووجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اوان كثيرة في اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها

٦ وفيه مباحث المبحث الاول انهما من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف الا ان الوحدة اعرف عند العقل و الكثرة عند الخيال ولذا يقع كل في تفسير الآخر متن

٧ بجواز الانفكاك في التعقل و بان الجمع والتفريق ليس باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود و ان كانت الوحدة تساوقه متن

٢ على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة وهى اما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم هذا خلف واما وجودية فيلزم كون الجمع من العدمات وجودية وهو محال وكون الوحدة وجودية لكونها جزءها هذا خلف و اذ ليست الكثرة الا التأليف من الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف المبحث الثانى متن

بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم و بعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شئ ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا و يلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللا امتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة وممتازة بالخصوصيات لتكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى (قال معروض الوحدة ٨) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية وكجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتئام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وان امكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد

وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة اولا فمفارق وان قبله فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او مخالفة فواحد بالاجتماع طبيعة او صناعة او وضعا كالشجر والبيت والدرهم وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة فان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية او نوعية او فصلية والا فان عرضت لها فوحدة بالعرض والا فبالنسبة والوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة متن

مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لابد ان تكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعا نها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة و بالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في اناء واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء اوغيرها الا ان ماذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجرى في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالناقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلابد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان تكون مقوما للكثير بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية اوجزأ مقولا في جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة و هو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية اوفي جواب اى شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطأة او الاشتقاق (قال و بعض هذه الاقسام اولى بالوحدة ؟) يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطىء لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية

؟ فمقوليتها بالتشكيك
متن

(فان الواحد)



٦ فان اول مراتبها الاثنينية و يحصل ﴿١٣٩﴾ من انضمام واحد الى واحد ثم يتزايد بزيادة الآحاد الى نهاية

فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفى الواحد بالشخص مالا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة و هو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة و لم يقل احد بالتفاوت فى الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه و ما قيل ان الفرد الاول اعنى الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشئ ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متألفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لاخمسة وخمسة او ستة واربعة اوسبعة وثلاثة اذ لارجحان لشئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتألف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه و منها انها امور اعتبارية محصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هى الوحدات ولانها لو تحققت فى الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم فى كل منهماشئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين ٧) بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لابطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارطينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا و بياضا فصارسوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصائر بعينه اياه و ذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لايعقل زواله اذ لكل شئ خصوصية ماهو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لاواحد والافان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما و بقاء للآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بانا لانم انهما لو بقيا كانا اثنين لاواحدا و انما يلزم ذلك لولم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان

انواعا مختلفة اللوازم متحصلة فى العقل من اعتبار انضمام الآحاد حتى لو اعتبر واحد فى المشرق مع واحد فى المغرب حصلت الاثنينية من غير ان يتحقق قيام امرهما كيف و لو تحققت لقامت بالمجموع فيلزم فى كل واحد شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية متن ٧ لان اختلاف الماهيتين والهويتين ذاتى لا يزول و لانهما ان بقيا كانا اثنين و الا كان فناء لاحدهما و بقاء للآخر او فناء لهما و حدوث ثالث و رد الاول بانه ليس او ضح من الدعوى والثانى يمنع الاثنينية على تقدير البقاء وانما يلزم لولم يتحدا فغير الى انهما ان كانا موجودين كانا اثنين والا فكما مر و رد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد فدفع بانه اما احد

الوجودين او ثالث فاجيب بانه نفس الوجودين صارا واحدا فادعى ان الحكم ضرورى والمذكور تنبيه متن

٦ والغير ان عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما فالجزء مع ﴿ ١٤٠ ﴾ الكل لاهو ولاغير وكذلك الموصوف

كانا موجودين كانا اثنين لامحالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا اولايكون شئ منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوفناءلهما وحدوث ثالث فاعترض بانالانم انهما لوكانا موجودين كانااثنينلاواحدا وانما يلزم لولم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا و اما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهماوبقاءللآخر اوغيرهمافيكون فناءلهماوحدوث ثالث فاجيب عن هذاالدفع بانهما موجودان بوجود واحدهونفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يكن التفصى عن هذا المنع الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكورفي معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع و بان امتناع اتحادالوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق (قال البحث الرابع من خواص الكثرة التغاير ٦) فانه لايتصور الابين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لاولذا قالوا الغير ان موجود ان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واماالتعليل بانه لاتمايز بين الاعدام فيخص المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لايوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب التحيز اوبحسب الوجود والعدم فلاحاجة الى التقييد بقولنا في حيز اوعدم على ماذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولاغيرها هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الاان عدم الوثوق في التمسك وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لايفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويقتضي ان لايكون ثياب زيد بل سائر مافي الدار من الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احدان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد و عدد آخر فوق العشرة و اعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران و لا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه ح لايكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة

(اذيمكن)

والصفة ولذا لا يصح ما في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة مع ان فيهما الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة اومن الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولايمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول من المضاف فقد اورد عليهم المضافان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول ضروري قلنا نعم بحسب الذات متى



اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لابهامه كثيرا مايقع موقع كل واحد منهما وماقيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لايستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لايمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لايكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لاانفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين والامع وصف الاضافة فليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرناه واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك الباري تعالى عن العالم في حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده انه لايكفي هذا القدر والالزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولايتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز او عدم لان الباري تعالى لاينفك عن العالم في حيز اوعدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الاان يؤخذ التعقل

اعم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر فما ذكر فى المواقف من انه يرد البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى تعالى لابقال يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود والعالم عن البارى تعالى فى الحيز لانا نقول لوكفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل فى الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولا يمتنع تعقل العالم بدون البارى تعالى ليس على ماينبغى ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة فى الوجود انما يصح فى الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفى كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو فى الصفة اللازمة (قال والجمهور على ان الغيرية نقيض ٤) الهوية هو بمعنى ان الشئ بالنسبة الى الشئ ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما فى نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما فى نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وماذهبوا اليه من الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم فى الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الاانها تجيئية لازمة فى نفس الامر وبما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هوهو وبان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازى عما ذكره المتكلمون من ان الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لا عينه ولاغيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كاخص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما هو الواجب فى الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهنى صرح بانهما متحدان فى الخارج متغايران فى الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لاعين ولاغير لان المعلوم قطعا هو انه لابد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك فى الخارج وهذا فى الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لوكان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشئ للشئ لايقتضى مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعى وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به

٤ الهوية هو فلا يعقل كون الشئ مع الشئ لاهو ولا غيره بل الغيران هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح او المراد لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما فى الحمل وبطل الاول استدلالهم الفاسد بان الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة والثانى ان الكلام فى الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم مع الذات مثل

الاجعفر بن حرث من المعتزلة وعدهذا من جهالاته واما الثانى فلان الكلام فى الاجزاء
والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات
والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية
(قال وبعضهم ٧) قدسبق انه لا يكفى فى التغاير الانفكاك من جانب والانتقض
بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين
انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف
مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو فى الصفات التى يمتنع الذات بدونها كما تمتنع
هى بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها
مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه
كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل
وحينئذ يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع
ويلزم ان لايكونا غيرين ويلزم ان لايكون الغير ان بل الضد ان غيرين لان التغاير
والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولاتمايز بين
الاعدام اجيب بان الكلام فى معروض الاضافة من حيث انه معروض لا فى المجموع
المركب من المعروض والعارض قال واعلم يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات
القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غيرالله تعالى فحاولوا التفصى عن ذلك
بنفى المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم
غيرالله تعالى لاتعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها
مع البعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة
ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان
وموجودان وان لم يكونا غيرين (قال ومنها ٦) اى ومن خواص الكثرة التماثل
وهو الاشتراك فى الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل
الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا
وشيئا وموجودا وتقابله المعنوية وهى صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات
ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك فى الصفات
النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما
مسد الآخر وينوب منابه فمن ههنا يقال المثلان موجودان اشتركا فيما يجب ويجوز
ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا فى الصفات
النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل
ونسب الى الشيخ انه يشترط فى التماثل التساوى من كل وجه واعترض بانه لاتعدد

٧ على انه لابد فى عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل بدون الاخر كما فى صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها ولاخفاء فى ورود سائر الاضافات حينئذ (تنبيه) عدم التغاير بين الذات والصفة انما يدفع ازلية غير الذات لاتعدد الازليات متن

٦ التماثل وهو الاشتراك فى الصفات النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسد الاخر ولابد من جهة اختلاف ليتحقق التمايز ومن اشترط عدمه اراد فى المعنى الذى به التماثل متن

حينئذ فلا تماثل و بان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو فى الفقه
اذا كان يساويه فيه و يسد مسده وان اختلفا فى كثير من الاوصاف ولذا قال النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء فى الكيل دون
الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد التساوى فى الجهة التى بها التماثل
حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا فى الفقه وكان بينهما مساواة فى ذلك بحيث ينوب
احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان فى الفقه والا فلا (قال واما اشتراط
التغاير فمختلف فيه ٨) قال الآمدى واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها فمنهم من قال
ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعى مغايرة بينهما
وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضى ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر
فى ان القاضى لا يشترط فى التخالف الغيرية ففى التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر
عبارة المواقف ان التغاير شرط فى التماثل والاختلاف البتة فمن يصف
الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال و يمتنع اجتماع المثلين يعنى ان المثلين
اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما فى محل واحد خلافا للمعتزلة لنا
ان العرضين اذا اشتركا فى الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب
المحل لان قيامهما به و وجودهما تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه
الهوية ارتفعت الاثنينية و رد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى
اسباب مفارقة و بهذا يمنع ما ذكر فى المحصل من ان نسبة العوارض الى
كل منهما على السوية فلا عرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ لا يبقى
الامتياز البتة و يلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد
بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشئ لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز فى
نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظرى
بشئ ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل
القطع بحدوث شئ من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك
فى كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة
انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضده الذى هو ضد للمثل الآخر الباقى فيلزم
اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة لجواز مانع آخر فانتفاء شرط النظر وهو
عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والثالث بمنع
المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ
غاية السواد واجيب بانا لا نسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع
من اللون مخالفة بالحقيقة متشاركة فى عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد

٨و يمتنع اجتماع المثلين لانه لا يعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل ورد بالمنع وليس شدة سواد الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع مخالفة تتعاقب على الجسم متن

(يعرض)

٧ التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل من جهة فلا تضاد بين غير العرضين ولا بين العلم بالحركة والسكون معا ولا بين مثل الصغر والكبر مالم تعتبر الاضافة الى معين متن

يعرض الجسم الذى يشتد سواده على التدريج فى كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اى من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى مايقابل العين اى مالايكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد فى الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لاتحقق لها فى الاعيان ولايخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذلا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولايكونان معا ليخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث و بالعكس ولان القديم لايزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد و بقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشئ وسكونه معا اى العلم بان هذا الشئ متحرك والعلم بان هذا ساكن فى آن واحد فانهما لايجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشئ وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما و بقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لايتضادان وان امتنع اجتماعهما فى الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولاخفاء فى انه لاحاجة الى هذا القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين فى سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما و يجاب بان اتحاد المحل شرط فى التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل

٩ كل اثنين فهما غيران فان اشتركا فى تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة متن

(قال وعند الفلاسفة ٩) ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا فى تمام الماهية كزيد وعمر فى الانسانية اولا فالاول المثلان والثانى المتخالفان سواء اشتركا فى ذاتى اوعرضى او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لايتقابلان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما و بقيد امتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع فى محل توارد هما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجئ واما قيد وحدة الزمان فمستدرك على مامر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز

٨ فان كان تعقل كل محل واحد من جهة واحدة بالقياس الى الآخر فتضايفان والا فتضادان وان كان احدهما
عدميا فان تقيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب ﴿ ١٤٦ ﴾ شخصه او نوعه او جنسه القريب
او البعيد فلكة وعدم
والا فايجاب وسلب
واذالم يمتنع ان يكون
نقيض العدمي عدميا
كالامتناع واللاامتناع
والعمى واللا عمى
بمعنى رفعه اعم من
البصر وعدم
الاستعداد له فالاقرب
ان يقال ان كان احد
المتقابلين رفعا للاخر
فلكة وعدم او ايجاب
وسلب والافتضايف
او تضاد على ماذكر
وقد يقال لا تقابل
بين العدميين اما المطلق
والمضاف فظاهر
واما المضاف فان
فلاجتماعهما في غير
ما اضيفا اليه كاللاسواد
واللابياض في الاحمر
ولكون التقابل
مشروطا بوحدة
الموضوع وبهذا
خرج مثل الانسانية
مع الفرسية والملزوم
مع عدم اللازم وفيه
نظر فان قيل قد تتقابل
القضايا تناقضا
وتضادا من غير
تصور محل قلنا بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات يكون في القضايا باعتبار (ورودها)
صدقها في نفسها لا صدقها على شئ او بحسب ان موضوع القضية مورد للايجاب والسلب متى

عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج
مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد
بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض
الرومي وسواد الحبشي (قال فان كانا وجوديين ٨) يريد حصر اقسام التقابل
في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا
وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فتضايفان كالابوة والبنوة
والا فتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا
فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن
الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او
جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر
ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لادليل على امتناع ان يكون
المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا
كالامتناع واللا امتناع والعمى واللا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون
باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فيقال ان اللاعمى اما عبارة عن
البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي
ليس بشئ واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال
المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة
لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب
وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا
بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين
العدمين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير ما وقع الاضافة اليه اما بطريق
الصدق فلانه يصدق على الاحمر انه لااسود ولاابيض واما بطريق الوجود فلانه
قد وجد فيه الحمرة التي هي لاسواد ولابياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا
متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع
العدمين المضافين كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد
لم يكونا عدمين وبهذا يخرج التفصي عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية
داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة
اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع

ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما فى البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصى ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفى هذا الكلام نظر اما اولا فلان ماذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما فى اللاسواد واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع فى التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب فى الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للرجولية والمرئية اوجنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة اواعم من ذلك كالشئ للخير والشر واما رابعا فلان الكلام فى اللاسواد واللابياض لافى العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انك لاتقول باختلاف الموضوع فى البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل مايجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشئ من الحيوان بانسان مع انه لايتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون فى المفردات باعتبار الصدق اعنى صدقها على شئ وفى القضايا باعتبار الوجود اعنى صدقها فى انفسها فالمعتبر فى التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع فى المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع فى الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما فى المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ماقال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد مح وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه اووجوده لغيره ومعنى السلب لاوجود اى معنى كان سواء كان لاوجوده فى ذاته اولاوجوده فى غيره (قال وقد يعتبر فى التضاد ٦) مامر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذى اورده قدماء الفلاسفة فى اوائل المنطق واما فى مباحث الفلسفة فقد اعتبروا فى كل منهما قيدا آخر وهو فى المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف

٦ غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقى والاول بالمشهورى وفى الملكة والعدم استعداد المحل للوجودى فى ذلك الوقت ويخص باسم المشهورى والاول بالحقيقى واول كل اعم وباعتباره يدخل فى اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان احد الضدين فى المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط فى المشهورى ايضا متن

كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب
الوجودي عما هو من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد
وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق
اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام
الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث
يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة
والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتحاء والمرودة
وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر قادحا في حصر التقابل في الاقسام
الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون
بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة
والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري
لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة
للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح
بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب
بل وفي كلامهم انه اسم يقع التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن
فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر
والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة
وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب
والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول
اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما
ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا
وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل ٣)
جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا
او غير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما
للتضاد منافيا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه
ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المقابل او المضاد
الا بالقياس الى مقابل او مضاد آخر وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه بمعنى
ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد مباين له
كالسواد والبياض فانه لا تضايف بينهما (قال وان مقوليته ٤) يريد ان من حكم التقابل
انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان
التوقف ظ في التضاد واما في الباقيين فتردد وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك

(٣ انه اعم من التضايف باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضايف وقسم منه بالاعتبارين متن)

(٤ على الاقسام بالتشكيك واشدها الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع الاجتماع في البواقي لا التضاد باعتبار غاية الخلاف اذ لا غاية فوق التنافي الذاتي متن)

(لكونه)

٦ اذ السلوب اعتبارات لها عبارات لا ذوات والا لكان للانسان بحسب سلب ما عداه معان لا تناهى متن

لكونه فى الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفى
البواقى لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقد ان عقد انه خير وهو ذاتى
وعقد انه ليس بشر وهو عرضى وكونه ليس بخير بنفى الذاتى وكونه شرا بنفى العرضى
ولا خفاء فى ان النافى للذاتى اقوى وفى التجريد ما يشعر بانه فى التضاد اشد لانه قال
واشدها فيه الثالث اى اشد انواع التقابل فى التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد
مشروط بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف
فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان
احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك
هو التضاد لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة
والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى (قال
ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد ٦) اى الوجود اللفظى
والذهنى دون العينى يعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية
والا لكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا ثعلب ولا اشياء
غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس فى
الخارج شئ هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة الى الاسود
وهو موجود فى الخارج (قال وانهما ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذا
نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع
او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام
فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او لخلوه عنهما اذا حمل الاعمى
والبصير او الاسود والابيض او الاب والابن على العنقاء او على العقل فان قيل
ان اريد بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا
قد يكذبان لعدم الموضوع كما فى قولنا العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود
الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور فى التضايف
ولا فى الملكة والعدم قلنا المراد الثانى فى الايجاب والسلب والاول فى البواقى وقد يقال
القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم
ثبوتى يصدق عليه النقيض عدل فى التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به
نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع
لكونها فى قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بالا اسود نقيض الاسود
اعنى رفعه فهى صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩)
ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد
ليس بلازم (قال وان الحقيقى ٧) يعنى ان من حكم التضاد ان الحقيقى

المشهورى فقد صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالخير والشر ونوعين من جنس كالعفة والفجور او انواع لا

٤ عند النقل الى الحكم يقتسمان الصدق والكذب والبواقى قد تكذب لعدم الموضوع او لخلوه متن

٩ ان الموضوع قد لا يخلو عن احد الضدين بعينه كالنار عن الحرارة اولا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو اما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر او بدون ذلك كالشفاف يخلو عن السواد والبياض متن

٧ منه انما يكون بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر او نوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة وعولوا فى ذلك على الاستقراء وفيه نظر واما

٧ من جنس كالسواد والبياض والحمرة اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن (خاتمة) متن ٦ بين الكثرة
والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكيالية لان موضوعهما ﴿ ١٥٠ ﴾ لا يتحد بالشخص ولان احد

منة لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد و البياض الداخلين
تحت اللون و يلزم من هذا الحصر انه لايكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير
والشر ولابين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل
تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت
من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون اومن جنسين كالشجاعة
والتهور والجبن و يلزم من هذا ان لايكون ضد الواحد الا واحدا حتى لايكون
للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن
وعولوا فى اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهورى فقد صرحوا بانه لاينحصر
فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر
او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض
والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان
معنى الاستقراء فى انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما
دون غيرهما ولاطريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة اوالعفة والفجور سوى
انه لايكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذان جنسان او نوعان من جنسين وهذا
دور ظاهر الثانى انه ان اشترط فى التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون
انواع من جنس ضرورى لا استقرائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين
لابين الطرف و بعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما فى انواع اللون
الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا
نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة فى عارض
السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ماذكروا من ان التضاد الحقيقى لايكون
الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لايكون فى الالوان الا بين غاية السواد
وغاية البياض الرابع ان ماذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهورى بين انواع
كالشجاعة والتهور والجبن ينافى ماذكره من اشتراط غاية الخلاف فى التضاد
المشهورى ايضا (قال قالوا لا تقابل ٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة
تقابل التضايف بواسطة ماعرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية
وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة
ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات
لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بما سبق
فى تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على

المتقابلين لا يتقوم
بالآخر ورد الاول
بان الموضوع قد لا
يتحد بالشخص بل
بالنوع او بالجنس
او بعارض اعم ومع
ذلك فبمجرد الفرض
والثانى بمنع تقوم
الكثرة بالوحدة وانما
يتقوم معروضها
ولانزاع فى ان المتقابلين
اذا اخذا مع الموضوع
كالفرس واللافرس
والبصير والاعمى
والاب والابن والاسود
والابيض لم يكونا
متقابلين بالذات فكيف
نفس المعروض فان قيل
التقوم بين المعروضين
يستلزم جواز اجتماع
العارضين قلنا لو سلم
فبحسب الوجود
وهو لا ينافى تقابل
الايجاب والسلب
كالابيض الحلو فيه
البياض واللابياض
اعنى الحلاوة ومن
ههنا قيل ان بين
مفهوميهما تقابل
الايجاب والسلب

والحق انهم ارادوا نفى التقابل بين الكثرة التى هى العدد (الشئ)
والوحدة التى منها العدد واما مفهوماهما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب متن

الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اى اذا طرأت الوحدة على الاشياء
بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله
اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان
موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لاموضوعها
وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولاشيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما
عدم الآخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم للشيء يتقدم عليه وجودا
او تعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم
للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف في الكل لان الاجتماع
في المحل ينا في التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجيء من ان المتقابلين بالايجاب والسلب
قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور
ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل
والجور لزيد او بالنوع كالزوجلية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية
والفردية للعدد او بامر اعم عارض كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الفرض
والتقدير كانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس والانسان ليس
بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم
التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان
كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة
متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان
واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل
الوحدة وهو كونه بحيث لاينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض
الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى
اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لاينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثره
العارضتين بل بين معروضيهما ولانزاع في ذلك الاترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين
بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب
والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس
الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين
مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم
اجتماع وصفيهما او امكانه لاانا قلنا ممنوع وانما يلزم لوكان المعروضان في محل
وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل
انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطأة لابحسب

الوجود اعني حال الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لادليل على نفي تقابل الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اى العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يوهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لانفسه والكل ضعيف (قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية ٦) من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لاتكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلايجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها (قال المبحث الاول ٢) قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لايعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور (١) ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لادليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء (٢) ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار

٢ العلة ما يحتاج الشيء اليه وان كان اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلة في الشيء فوجوبه معها اما بالفعل فصورية واما بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة وبذكر الوجوب يندفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جما ومنها وان كانت خارجة فالشيء اما بها ففاعلية او لها فغائية ويقال للاولين علة الماهية وللآخرين علة الوجود ومرجع الشروط والآلات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ولا يستحيل دخوله في علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه وقد يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبئ عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه الا بالعرض متن

(يندرج)

يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى مابه الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة (٣) ان ماذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ماذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا و يخرج عن تعريف المادة فلايكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لايكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لايكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة مايكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة مايكون الوجود معه بالقوة في الجملة وحينئذ لا انتقاض (٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لابالفعل فيدخل في تعريف المادية و يخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكاني بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد حينئذ اظهر (٥) ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ماسبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولابين الفصل والصورة الابمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده و يكون كل مايقارنه زائدا عليه ولايكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لابشرط ان يكون وحده اولا وحده و يكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسايط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ماهو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر مايرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولاامتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وحينئذ لاينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي و ذلك الامر العدمي الذي يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا

الاحتياج الى الشيء لايقتضي الاحتياج الى مايقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الابالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ (قال ثم جميع مايحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة ٢) العلة اما تامة هي جميع مايحتاج اليه الشيء بمعنى انه لايبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قدتكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقدتكون هي مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعوا اليه وقديكون هومع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب عنهما اما الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منهما فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة اوالتامة التي هي الفاعل وحده اومع الشرط والغاية (قال وكل من الاربع ٣) يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة و باعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية و باعتبار الى قريبة و بعيدة و باعتبار الى عامة وخاصة و باعتبار الى مشتركة ومختصة و باعتبار الى ما بالقوة والى ما بالفعل (قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول ٤) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذلوجاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلامرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلولم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لايكون الابعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد اومتأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلامرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلل مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع (قال فعدم المعلول ٧) يعني لما ثبت انه كلما وجدت

٢ سواء كان هو الفاعل وحده اومع الغاية كالبسيط للبسيط ﴿ ١٥٤ ﴾ ايجابا او اختيارا اومع البواقي كما في المركبات وحينئذ لا يتصور تقدمها والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التي هي نفس الشيء متن

٣ ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة و بعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة و مختصة بالذات و بالعرض و الى ما بالقوة وما بالفعل متن

٤ عند تمام الفاعل لامتناع الترجح بلا مرجح و بالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون الا بالذات و استناد الحادث الى القديم لا يكون الا بشرط حادث يقارنه كتعلق الارادة متن

٧ و لو في غير القار كالحركة يفتقر الى عدم العلة ولو ببعض الشروط و عدم الثبوت لاينافي الشرطية بهذا المعنى فالفاعل في طرفي الممكن واحد يجب بوجوده وجوده و بعدمه عدمه ان سابقا فسابق وان لاحقا فلاحق و بقاء المعلول عند انعدام العلة انما يتصور (العلة)



العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو فى غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضى عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطلع على حقيقة الحال فى بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفى محض لاثبوت له فكيف يكون اثرا اومؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التأثر والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل فى طرفى الممكن اعنى وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده و بعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق يعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك فى العلل المعدة وكلامنا فى العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معد المادة لقبول الصورة وانما تأثيره فى حركات وافعال تفضى الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر فى حركات تفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول بيبس العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين (قال والمؤثر ٢) يريد ان ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل و بقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد الشخصى لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر فى التأثير الى شئ آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هى العلة دون الاخرى

فى المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لا فى المؤثرات متن ٢ فى الوجود قد يكون هو المؤثر فى البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال و استمرارها بمعونة الاسباب ابقائه متن ٣ بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقى اما الاول فلان الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج الى كل لعليتها واستغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احدهما فقط فيكون هى العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة فى نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع نظرا الى تعدد الافراد وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل التشخص فيه تردد متن

وان لم يتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه
لايمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لايلزم احتياج شئ الى شئ
واستغناؤه عنه بعينه ولايلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية
للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة
يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها
بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة فى كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بان
المراد بالنوع ماهو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعى ان احتاج لذاته الى العلة
المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له
الاحتياج اليها فاجاب بانه لايلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة
مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لامن جهة المعلول
بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضى ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين
العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة
المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر
من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول
المعين الى علة لابعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل
منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لابعينه الذى لاينافى الاجتماع كما هو شان المعلول
النوعى والجواب ان مفهوم احدهما وان لم يناف الاجتماع لكن لايستلزمه فيمتنع فيما
اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه
لايكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شئ منهما
فى معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين
من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة التى اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته
وفرد ما اى الفرد لابعينه يحتاج الى علة لابعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك
لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز ان تكون له
علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لابعينها لكن لايمتنع
الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع
ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا واياما كان
فلا فرق بين النوع والفرد بقى ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه
بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لابعينها بان يقع بكل منهما
على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر
فى مسافة معينة فى زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة بتحريك

٢ بأن حركة جوهر بدفعه زيد حين يجذبه عمرو مستند الى كل قلنا بل الى الكل او الى الواجب تعالى ؛ متن
٧ فلان الاصل هو الامكان مالم يمنع البرهان ولا نا سنبين استناد الكل الى الواجب ابتداء متن ٤ بوجوه الاول
ان مصدريته لهذا غير مصدريته ﴿١٥٧﴾ لذاك فان دخل فيه شئ منهما تركب والا تسلسل ضرورة ان

عمرو وهل تكون هى بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل فى تشخص المعلول وهذا غير ما سيجئ من انه لا مدخل فى تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام فى انا لو فرضناها فى ذلك الزمان فى تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص (قال تمسك المخالف ٢) اى تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو يدفعه زيد ويجذبه عمرو فى زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين واذا فرضناها فى جوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الرأى الحق (قال واما الثانى ٧) يعنى جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين احدهما اقناعى وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيق وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتى (قال احتجت الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى مصدريته له وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان فلا يلزم ان يكون جزأ من الفاعل او عارضا له معلولا (٢) انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا لمصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافى كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج (٣) ان المصدرية لو كانت متحققة فى الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا فى شئ من الصور لانه اذا صدر عنه شئ فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها فى الفاعل لا يلزم ان تكون معلولا له لجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذ لا تتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر

العارض معلول وله صدور ورد بانها امر اعتبارى ولو كانت متحققة لم تمحض وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها اذا صدر عن الواجب شئ اذ معلولية العارض هناك مسلمة على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شئ اصلا لكون صدوره مغايرا وان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز فى الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف الصدور فانه كما يطلق على اعتبارى يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معا يطلق على حقيقى هو كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول اعنى خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فحالة تعرض لها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا تقتضى بها شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالجهة ضرورة ان ٤

فاعلية لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذاك ويلزم انه كما لم يكن تكثر في الفاعل ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنا كلام خال عن التحصيل هادم اساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية

المعلولات بل لاتناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ بعد ما تكون خارجة لايجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنه فتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل (٦) وانه لو صح هذا الدليل لزم ان لايصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لايسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لايتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لايقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولايكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لايصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لاتكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لايرد عليه شيء من الاعتراضات لكن لايخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة وقد بين المطلوب بوجه لايرد عليه الاعتراضات يدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح

لايقدح في الوحدة الحقيقية والالما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة الثاني انه اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) وهو ليس (ا) اجتمع النقيضان بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة ورد بان صدور (ا) لايناقض صدور ماليس (ا) بل عدم صدور (ا) وهو وان صدق على صدور ماليس (ا) لكن لا امتناع في اجتماع الشيء وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانما الممتنع ان يصدق عليه انه يصدر عنه (ا) ولا يصدر عنه (ا) الثالث ان الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول ورد بانه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته وتحقق الملزوم بدون لازمه متى

(لانه)

لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة والشئ مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالمفروض لايكون شيأ واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هذا خلف و اذا كان تكثر المعلول مستلزما التكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض و لا خفاء في ان هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يحمل من معارك الاراء و تفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء و يكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته و بساطته الحقيقية و الا لما جاز ان يصدر عنه شئ اصلا لان عليته لذلك الشئ مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لان (ب) ليس (ا) وليس (ا) نقيض (ا) بخلاف مااذا تعددت الجهة فان كلا من صدور (ا) وليس (ا) يستند الى جهة فيكون ماصدر عنه (ا) غير ما صدر عنه ليس (ا) فلايكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور (ا) عدم صدور (ا) و هو ليس بلازم و انما اللازم صدور ما ليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور (ا) صادق على صدور ماليس (ا) فاذا اجتمع في الواحد صدور (ا) وصدور ماليس (ا) فقد اجتمع صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حمل المواطأة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لابان يوجدا فيه و يحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور (ا) وعدم صدوره الذي هو صدور ماليس (ا) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) وكذا تقرير الصحايف و هو انه اذا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه ليس (ا) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه (ا) لاقولنا صدر عنه ليس (ا) الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجد والنار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة و رد بانا لا نم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره و وجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذي هو سخونة المجاور حكموا

بان طبيعته غير طبيعة النار (قال ثم عورضت ٣) اى الشبه المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهى امر واحد تقتضى امرين هما التحيز اى الحصول فى حيز ما وقبول الاعراض اى الاتصاف بها فان نوقش فى استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للحيز والاعراض مدخل فى ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستند ان الى الجسمية لا محالة وان نوقش فى وحدة الجسمية بان لها وجود او ماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هى بجميع مافيها ولها شئ واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التى تقتضى مؤثرا اما تحقيقا فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلانم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثانى ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هى بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التى هى مركز الدائرة مبدأ محاذياته للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتبارى لاتحقق له فى الخارج فلا يكون معلولا لشئ ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ماهو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لامدفع له الوجه الرابع انه لولم يصدر عن الواحد الا الواحد لماصدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم فى كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لولم يكن فى المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولولم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شئ آخر وهكذا الى مالايحصى بيانه على ماذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذى ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الواحد الذى هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ

٣ بوجوه الاول ان الجسمية تقتضى التحيز وقبول الاعراض اوقابليته لهما الاقل ورد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الامرين الثانى ان كل مايصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول ورد بعد تسليم تعددهما فى الخارج بان المعلول هو الوجود او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط ورد بانها اعتبارات الرابع انه لولم يصدر عن الواحد الا الواحد لاتحدث سلسلة الموجودات ولزم فى كل شيئين علية احدهما للآخر ولو بوسط ورد بان وحدة الذات لاتنافى كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة بحسب مايعقل له من الوجود والماهية والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدائه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلول ثان وبتوسطه ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى ما لايتناهى من المعلولات وحينئذ لاتنحصر السلاسل وقد يقال لو كفى مثل هذه الاعتبارات فللواحد الحق ايضا كثرة سلوب واضافات فيصلح مبدأ ٦ (الاول)

الاول بتوسطه معلول ثالث و بتوسط المعلول الاول والثاني والثالث معلول رابع
وهكذا عن كل معلول بتوسط مافوقه اوماتحته وعن الواجب بتوسط ماتحته جملة
اوفرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك
واورد نبذا منه في شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان
اعتبارات عقلية لاتصلح علة للاعيان الخارجية ولماكان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة
بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لوكفى مثل هذه
الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح
ان تجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل
بعض معلولاته واسطة في ذلك و يحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب
بان السلوب والاضافات لاتعقل الابعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير
لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته والمتوقف
عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب
والاضافات في نفس الامر الابعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة
منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور (قال المبحث الرابع زعمت
الفلاسفة ان الواحد٨) من حيث هو واحد لايكون قابلا لشئ وفاعلاله و بنوا على
ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل
النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان
القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا
بانالانسلم ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد على انه لوصح ذلك لزم ان لايكون الواحد
قابلا لشئ وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته وقابليته باعتبار
تأثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية لشئ الواحد ايضا كذلك
فان قيل الشئ لايتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لايجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه
فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذلا اتحاد جهة اصلا الثاني
ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل
التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لايستلزمه بل يمكن حصوله فيه
فيكون قبول الشئ للشئ وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب
والامكان واعترض بانه انما هي امكان عام لان معنى قابلية الشئ للشئ انه لايمتنع حصوله
فيه وهو لاينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لايمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله
وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني
الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعين الوجوب
الذى لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا للشئ

٦ الكثرة من غير توسط المعلولات ويجاب بانها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور متن

٨ لايكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقدمر ولان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونها بالامكان الخاص التنافي للوجوب او بالامكان العام الذى يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لا امتناع في الوجوب واللاوجوب بجهتين بحيثية متن

من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المبحث الخامس لا تأثير للقوى الجسمانية ٦) القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا و يشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن كل شئ والشمس لا تضئ لها كل شئ بل ماله بالنسبة اليهما وضع مخصوص بل و يقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص بان لا تزداد الى غير نهاية ولا تنتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فيفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته و بهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة عن التي زمانها اكثر و يجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما فيها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر واقوى من التي زمانها اقل و يجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل و يجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهر الامتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته

في تأثيرها الوضع للقطع بان النار لا تسخن الا ما له بالنسبة اليه وضع مخصوص و يلزم تناهي فعلها بحسب الشدة و بتوسط المدة والعدة لان القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير و الكبير في المعاوقة وتساويهما في القبول لان المعاوقة للطبيعة التي هي في الكبير اقوى والقبول الجسمية التي هي فيهما على السواء فاذا فرض في حركتيهما الاتحاد في المبدأ يتفاوت الجانب الآخر ويلزم التناهي ولا ينتقض بحركة الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الحجم متى

(اكثر)

اكثر واقوى لانه انما يماوق بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبير اقوى منها فى الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعى يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها واما فى قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متساويان لان ذلك الجسمية وهى فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت فى الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة حجميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسرى باختلاف القابل وقوله وتساويهما فى القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعى باختلاف القابل وقوله فاذا فرض فى حركتيهما اى حركتى الصغير والكبير شروع فى تقرير الدليل وهو جامع للقسرى والطبيعى ولم يقع فى كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلى لا يكفى فى جزئيات الحركة على ما سيجئ وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذى لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع فى القسرية وابطأ فى الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا لحركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا فى تأثير القوى الحالة فى الاجسام وعن الثانى والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر امن نقطة واحدة من اوساط المسافة ماسها الطرف الذى يليها كاف فى اثبات المطلوب ولا خفاء فى امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز

الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل فى التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر اوزحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة و النقصان ولاهناك ايضا قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة لاتوجد الامع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة فى الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل فى الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفى هذا نظر وعليه زيادة كلام يذكر فى ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ماذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة اوعلى التحريك فى الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لوكان مقدار الصغير نصف مقدارا لكبير كانت قوة معاوقته اوتحريكه نصف قوة معاوقة الكبير اوتحريكه ليلزم ان تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة (قال المبحث السادس يستحيل ٧) يريد بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهى ان يترقى عروض العلية والمعلولية لاالى نهاية بان يكون كل ماهو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولاينتهى الى ماتعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو ضرورى الاستحالة وجه الاستلزام ان الشئ اذا كان علة لآخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كون الشئ متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهى الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتبارى كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم فى العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لايتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لايكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ماهو اللازم فى كون الشئ علة للشئ بمعنى انه مالم توجد العلة لم يوجد المعلول الاترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولايصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولاخفاء فى استحالة ذلك بالنظر الى الشئ ونفسه فان قيل

ويسمى تسلسلا اما الاول فلاستحالة تقدم الشئ على نفسه بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ماهو اللازم فى العلية حيث يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشئ على نفسه غير لازم لان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ اذ العلة القريبة كافية والالزم التخلف ولان الشئ يجوز ان يكون بماهيته علة ماهو علة لما هو علة لوجوده قلنا مالم توجد البعيدة لم توجد القريبة ومالم توجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج وما ذكر من كون الشئ بماهيته علة لماهو علة لوجوده مع انه محال ليس مما نحن فيه متن

ك فلوجوه الاول انه لولم تنته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التى هى نفس مجموع الوجودات الممكنة المستندة كل منها الى الآخر ﴿١٦٥﴾ موجودا ممكنا وفاعلها المستقل ليس نفسها ولاجزأ منها لامتناع علية الشئ لنفسه ولعلله بل خارج واجب فوجد بعض اجزاء السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم استناد ذلك الجزء الى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا لايرد مايقال ان اريد بالعلة التامة فلانسلم استحالة كونها نفس الجملة فان التامة قد لا تتقدم كما فى المركب وان اريد الفاعل فلانسلم استحالة كونه جزء الجملة فانه قد لايكون فاعلا لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم فلم لايجوز ان تكون السلاسل غير متناهية فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة فى تلك من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل على انه منقوض بجموع الممكنات مع الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ففى المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء

يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشئ على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية فى تحققه من غير احتياج الى البعيدة والالزم تخلف الشئ عن علته القريبة والثانى ان يكون الشئ بماهيته علة لشئ هو علة لوجود ذلك الشئ قلنا اللزوم ضرورى والسند مدفوع لانه مالم يوجد العلة البعيدة للشئ لم توجد العلة القريبة ومالم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشئ فالم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعنى الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه (قال واما الثانى ؛) احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان تنتهى الى علة محضة لايكون معلولا لشئ لكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها فى الموجود ومعلوم ان المركب لايعدم الا بعدم شئ من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا فى جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم او الواجب لايقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لاتحقق له فى الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والافقد صرحوا بان المركب الموجود فى الخارج قد لايكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر واما بدونها بان لايزداد الاهيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فوجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لامعنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التى هى عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولايكون ذلك البعض معلولا لشئ من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام فى المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التى لابد منها لمجموع

السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها اولم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجمالا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى

(امر)

٦ اما بنفسها او لجزء منها بحيث لا يكون علة شيء من الاجزاء خارجة عن علة المركب ويكون العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء ايضا مرتبة الاجزاء وفي اجزاء السلسلة لا يمتنع ان يكون علة بهذا المعنى كما قبل المعلول المحض لا الى نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ولا يقدح في استقلاله بالايجاد احتياجه في الوجود الى علله او احتياج السلسلة الى المعلول المحض ايضا وبهذا يبطل الاستدلال بانه لا اولوية لبعض الاجزاء وبان كل جزء يفرض فعليته اولى بالعلية هذا بعد تسليم احتياج السلسلة الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود لها غير وجودات الاجزاء

متن

ة نقصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها ثم نطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة لزم تساوي الكل والجزء ﴿١٦٧﴾ والالزم انقطاع الناقصة وتناهي التامة بالضرورة حيث لا تزيد عليها

امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه لجزء منهما يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزأ منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بماقبل المعلول الاخير وتارة بمابعد المعلول الاول فى الجملة هي جزء من السلسلة تحقق السلسلة عند تحققها و يقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبل مافيه من المعلول الاخير وهكذا فى كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل مابعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف فى تحقق السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لان معناه عدم الافتقار فى الايجاد الى معاونة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير فى ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ماذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مرتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزأ منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان تكون علة الجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ماقبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على مالا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها لعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الآحاد ومايقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل (قال الثاني ٥) الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل فى كل مايدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة نقص من طرفها المتناهي واحد فتحصل جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذي

الا بواحد ونوقض اصل الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات الافلاك عند الفلاسفة ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك ومقدورات الله تعالى ومعلوماته ودورات زحل مع دورات القمر وحاصله انه يجوز ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لا لتساويهما فان سمى مثله تساويا منع استحالته ووجه التفصي دعوى الضرورة وتخصيص الحكم فيما عدا ما دخل تحت الوجود اذ الوهمي ينقطع بانقطاع الوهم وعندهم بماله مع الوجود بالفعل ترتب وضعا اوطبعا اذ يمتنع التطبيق فيما عداه والحق ان اعتبار الاثنينية والتطبيق انما هو بحسب

العقل فان اكتفى بفرض العقل اجمالا فتام فى الكل وان اشترط الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا

فوقه ثم تطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوى
الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون
بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد
على ماهو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه
واعترض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد متناهية
لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق
بينهما وتناهى الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق
بين الكامل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات
الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التى قبلها
وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت
انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية
اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقا ومقدورات الله تعالى
اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات ايضا مع لا تناهى
المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عند
الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
ولانم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوى فقد يكون لعدم التناهى وان سمى
مجرد ذلك تساويا فلانم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من
جانبها المتناهى وانما يستحيل ذلك فى الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احداهما
فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقصت من احدهما الوف
وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان
بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض بتخصيص الحكم
اما عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما فى سلسلة العلل والمعلولات اولا
كما فى الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية
ولا يدخل فى الوجود من المعدودات الا ماهى متناهية وكذا معلومات الله تعالى
ومقدوراته ومعنى لاتناهيها انه لا تنتهى الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور
اخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما فى سلسلة المقادير
على مايذكر فى تناهى الابعاد او طبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات
الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة
على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص
فى الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل
لا يجرى فى صورة النقض بل يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان مالا تحقق له

في نفس الامر لايمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيماله مع الوجود ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لايقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما لايتناهى من الزمان (قال الثالث لما اشتملت ٣) الوجه الثالث انه لو انتهت سلسلة العلل والمعلولات الى علة لايكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سيجئ اونقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل مافوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى مايشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المكافى لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذى فوقه بلا وسط لاعلية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ماهو المفروض وليس كل ماهو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التى في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احداهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهى معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة (قال الرابع نعزل ٢) الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية لان الشئ من حيث انه علة مغايرله من حيث انه معلول فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف

وهذا اخذ العبارات منهما لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ما هو علة فيها فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ ومنهما التطبيق بين جملتى العلية والمعلولية في تلك السلسلة فان نقصا وتا بطل التكافؤ والا لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهى معلولية بلا علية

متن

٢ المعلول المحض ونجعل كلا من الآحاد متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتى العلل والمعلولات فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العلية وبناهيان

متن

العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها فى مرتبتها
بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا
للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والابطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة
مرتبة العلية ان يوجد علة لا تكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين (قال الخامس ٦)
الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما
ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل
بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده
كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة
كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذى بعده ورد
بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان
الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهى وقد يطوى حديث الزوجية
والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
والمنع ظاهر (قال السادس ٤) الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول
الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة فى السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين
حاصرين وهذا يستلزم تناهى السلسلة لانها حينئذ لا تزيد على المتناهى الا
بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة
فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا
المبدأ مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين الى ستين والا فبجزئين
فيصلح الدليل للناظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه
قد لا يذعن للمقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب
ما بين متناهيا كما فى المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما فى السلسلة فلا اذ لا ينتهى
الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد
المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو فى غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل ما هو
ابعد منها واخفى لان التألف من نفس الآحاد اقرب الى التناهى من التألف من
الاعداد التى كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة
الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا
استدلال بثبوت الحكم اعنى التناهى لكل على ثبوته للكل وهو باطل (قال السابع ٦)

٦ تلك السلسلة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس فتناهى
ورد بان عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهى متن ٤ ما بين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه لكونه
بين حاصرين فتناهى السلسلة لانها حينئذ لا تزيد على ﴿١٧٠﴾ المتناهى الا بواحد ضرورة انه اذا لم يزد
ما بين هذه المسافة
وكل جزء منه على
فرسخ لم يزد الكل
على فرسخ الا بجزء
بحكم الحدس وفيه
نظر واما البيان بان
المتألف من الاعداد
المتناهية لا يكون
الا متناهيا فاضعف
متن
٦ عدة الوف السلسلة
امامساوية بعدة
آحادها او اكثر
وهو ظاهر الاستحالة
او اقل فيشمل الآحاد
على جملة بقدر عدة
الالوف واخرى
بقدر الزائد والاولى
ان كانت من الجانب
المتناهى حقيقة
او فرضا تناهى عدة
الالوف ضرورة
وجود مقطع يكون
مبدأ للزائد وحينئذ
تناهى السلسلة
لتألفها من جمل
متناهية الاعداد
والآحاد وان كانت
من الجانب الغير
المتناهى وقعت الثانية من الجانب المتناهى ما بين الطرف ومبدأ عدة الالوف فتكون متناهية (الوجه)
وهى فضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فتناهى عدة الالوف والسلسلة بالضرورة ويرد عليه
وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوى والتفاوت فى غير المتناهى ومنع لزوم انقطاع الاول فيه متن

الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل
والمعلولات اوغيرهما مجتمعة اومتعاقبة فهي لامحالة تشتمل على الوف فعدة الالوف
الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة
لان هذه الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يأخذ
كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل
وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين احداهما بقدر عدة الالوف
والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون
من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي
السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا
فيحصل جانب متناهي فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان
عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة
والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو
المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد
والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد
على عدة الالوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين
طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة
وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة و يلزم تناهي السلسلة
لتناهي اجزائها عدة وآحادا على ما مر و يرد عليه وعلى بعض ماسبق منع
المنفصلة القائلة بان هذا إما مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من
خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من
ذاك فلا نسلم استحالته فيما بين العدتين كما في الواحد الى مالا يتناهى والعشرة الى
مالايتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لاينافي التساوي بهذا المعنى ولوسلم
فمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي
من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها اومئاتها اوعشراتها
وحديث الجملتين وانقطاع اولهما بمبدأ الثانية كاذب (قال المبحث السابع المادة
للصورة ٧) لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة
وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى
الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى
ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج
المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة

٧ محل وقابل وحامل والصورة لها فاعل او جزء فاعل ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة اما استقلالا فظاهر واما اجتماعا فلان المقوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية متن

من حيث هى صورة مالا من حيث هى تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند
انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هى صورة مالا تكون واحده بالعدد
فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل
للصورة بناء على احتياج الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل
فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزأ من فاعلها للزوم الدور
لما زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص
المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعل لتشخصه فلا دور ولا تتقوم المادة
بصورتين فى درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان
تقومها لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم
ح يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد و يجوز تقوم المادة
بصورتين فى درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر فى وجودها
الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها فى الدرجة
الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق
فالصورة للهيئة الحاصلة فى امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة
لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم و بهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر
والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة فى المركبات الصناعية مثل السيف والسرير
والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التى احدثها النجار وسموها الصورة السريرية
انما هى عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى
هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة
للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون فى خشب او حجر ولا سيف
و اجاب الامام بانا لا نعنى بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب
المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته
الشخصية فانها لا توجبه بل قد تكون بعينها مادة لشئ آخر والصورة الحاصلة
فى الحجر ليست بعينها الصورة الحالة فى الحديد بل بنوعها و هذا يشعر بان المراد
بالصورة فى المركبات الصناعية ايضا الجزء الذى يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم
الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذى هو الحديد والعارض الذى
هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه و وجوبه مع الاول بالقوة و مع الثانى بالفعل
(قال واما غاية الشئ ٧) يريد بيان علته الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن
الشئ علة له فمعنى كون غاية الشئ علة له ان ذلك الشئ يفتقر فى وجوده العينى الى

٦ لكل هيئة فى قابل وحدانى بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم و يشبه ان يكون مثل السيف
والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل ﴿١٧٢﴾ هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بان الهيئة
السيفية ليست مما يجب
معها السيف بالفعل
كما فى الحجر و اما
جواب الامام بانا لا نعنى
ان نوع الصورة
يوجب المركب بل
ان الصورة الشخصية
السيفية مثلا توجب
ذلك السيف بخلاف
مادة الشخصية فيشعر
بان الصورة ههنا
بالمعنى السابق على
ان السيف مثلا اسم
للمركب من المعروض
الذى هو الجوهر
والعارض الذى هو
الهيئة متن
٧ فانما تكون علة له
من حيث احتياجه
الى علته المفتقرة علتها
الى تصور الغاية و
لهذا قالوا انها باعتبارها
علة لفاعلية الفاعل
و بانيتها معلول له بل
لمعلوله وانها بالوجود
الذهنى علة و بالوجود
العينى معلول نعم قد
تطلق الغاية على
ما ينتهى اليه الفعل
و ان لم يكن معلولا
و لا مقصودا بل و ان لم يكن للفاعل قصد و اختيار و بهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات (وجودها)
والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية اتفاقية و هى ما لا يكون تأدى السبب اليه دائما و لا اكثريا متن

٢ لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ماجرت العادة بخلق الشئ عقيبه متن

٩ الفصل الاول فى المباحث الكلية ﴿١٧٢﴾ هى خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم و هو الواجب تعالى وصفاته و الا فحادث و هو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه و هو العرض اذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة و ان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص بالحى و هى الحيوة وما يتبعها من الادراكات و غيرها او غير مختص وهى الاكوان والمحسوسات و عند الفلاسفة الموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضع اى محل يقومه فجوهر والافعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون الموضوع و معنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله لا كالجسم فى المكان متن

وجودها العقلى بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهى فى كونها علة تحتاج الى تصور الغائية ضرورة ان الفاعل مالم يتصور غاية مالا يفعل الا لغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اى بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اى هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذى هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه و للقوم عبارة اخرى و هو ان الغاية بالوجود الذهنى علة و بالوجود العينى معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لاتكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات و قد لايكون مقصودا للفاعل و ان كان مختارا كالعثور على الكنز فى حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد و اختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية على ماينتهى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا و بهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ماتأدى اليه السبب ان كان تأديته دائما او اكثريا فهى غاية ذاتية و الا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد تتوقف عليته على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال انها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لامحالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية (قال تنبيه ٢) اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وككونها معلولا لامر آخر وككونها متناهية الآثار الى غير ذلك انما هى على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثرا فى البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على رأى القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشئ جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشئ عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق تكون هى النار لا الماء و ان وجد عقيب مماستهما و علة اكل زيد لا يكون شرب عمرو و ان وجد عقيبه (قال المقصد الثالث فى الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة فى المباحث الكلية وفى الكم وفى الكيف وفى الاين وفى باقى الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود لينساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجئ من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التى ستأتى واما حال فى المتحيز بالذات وهو العرض

واما مالايكون متحيزا ولاحالا فى المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده [لما سيأتى من ضعف ادلته] وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه البارى فى التجرد ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لايوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحى كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعنى الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لايكون مختصا وهى الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول فى الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ماسيجئ تفصيلها وجعل بعضهم الالوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لايفتقر فى وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا فى موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه امر مغاير لوجوده فى نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع ويحصل للثانى صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثانى محلا والحال قد يكون بحيث لايتقوم ولا يحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا (قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة ٣) الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا فى ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر فى بيان ذلك تكلف لايخلو عن ضعف ورداءة واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر فى المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك اولا فالاين واما نسبة

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لايمكن اثبات انها ليست اقل او كثر وان كل ماذكر فى بيان ذلك تكلف متن

(فالمضاف)

فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو
من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لايستحق النسبة له او اليه الا لعارض فيؤل
الى النسبة الى العرض و يندرج فيما ذكرنا ثم اعترا ضه بما فى التقسيم من الترديدات
الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا
ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه
ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهل الاستقراء و تقلل الانتشار فلابأس (قال
وزعموا ٧) ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة
وهى الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشرة ومبنى ذلك على ان كلا
منها جنس لما تحته لاعرض عام وماتحته من الاقسام الاولية اجناس لاانواع وان ليس
الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة
لاقسامها السبعة و يتوقف ماتحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشئ
وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه مايعرض للموضوع وعروض
الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلايكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز
ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشى لحصصه العارضة للحيوانات وكذا
النسبة للنسبيات السبع فانهم لايعنون بها ماتدخل النسبة فى ذواتها سوى الاضافة
فانها نسبة متكررة على ماسيأتى الكلام فى النسبة بان الموجود لوكان ذاتيا لهما لماكان
مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شئ من الجواهر والاعراض مع الشك فى وجوده
ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما
بالموجود فى موضوع والموجود لافى موضوع رسم باللازم لاحد ومع ذلك فليس اللازم
هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت
لم يكن فى موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات
جنسية الجوهر ونفى جنسية العرض لايفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل اوللبعض
منها ذاتى مشترك هو الجنس ولامعول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس
الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى
النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة و قال العرض
ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته
بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة اوكم اوكيف على مامر ثم الجمهور
على ان الحركة فى الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة
عن التغير المندرج واليه مال الامام الرازى واما الحركة فى الكم والكيف والوضع
فقط انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل
بان الحركة الموجودة ربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا

٧ انها اجناس عالية عاشرها الجوهر و يبتنى على ان كلا منها جنس وماتحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم و الكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الاين وقيل من ان ينفعل كون الاينية متى

ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال وامامثل الوحدة والنقطة ٦) فالحصروا المقولات فى العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التى تحيط بها العقول لايخرج عنها بل يكون نفس احداهما اومندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه (١) انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لوسلم ذلك فى الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على مامر (٢) انهما من مقولة الكيف لانها عرض لايقتضى قسمة ولانسبة وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف فى اقسام اربعة هما خارجتان عنها (٣) التزام انهما خارجتان عن المقولات العشرة ولايقدح ذلك فى الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لماتحيط بعقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة وهذا لاينافى وجود شئ لايكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انمايرد لوثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا اوتحت جنس آخر وبهذا يندفع ماقال الامام لابد فى تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعنى انها خارجة عن المقولات العشرة اماالوجود فلانه ليس بجوهر وهوظاهر ولاعرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لمافيه من معنى النسبة ولامن غيره وهوظاهر ومع ذلك فلايقدح فى الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ماقال ابن سينا واشياعه ان المعانى المعقولة التى هى اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعانى التى هى مبادى كالوحدة والنقطة والآن فانما هى انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيماذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلاحاجة الى ماذكر ثم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل (قال واما صفات البارى ٧) يعنى انها لاتقدح فى الحصر وان كانت ممكنة غيرداخلة تحت شئ من المقولات العشر اجماعا اماعندالفلاسفة فلانهم لايثبتونها واماعندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هوالحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولاجوهر ولاعرض ولااشكال فيه (قال البحث الثانى ٨) قديكون من الضروريات مايشتبه على بعض الاذهان فيورد فى المطالب العلمية ويذكر فى معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو

٦ فقيل عدميتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو للاجناس العالية متن

٧ فالفلاسفة لايثبتونها ونحن لانجعل الحصر فى الجوهر والعرض وهو الممكن بل الحادث متن

٨ الضرورة قاضية بان العرض لايقوم بنفسه وتجويز ابى الهذيل بارادة عرضية لافى محل مكابرة وبانه لايقوم باكثر من محل وماذكر من انه لوجاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع المثلين ووجود الجسم فى المكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان لميته وتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المماثلة قائم بالطرفين ورد بان هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف كما فى الابوة والبنوة من الاضافات المخالفة وابو هاشم زعما منه ان تأليف اجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لا بواحد ضرورة ولاباكثر والالما بقى عند انعدام جزء وبقاء جزئين ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذى بين الثلثة واما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وحيوة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابى هاشم متن

بعينه القائم بمحل آخر الا انه بين لمينه بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضرورى البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها مالايحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابى الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا فى محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين و لهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة فى الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذاك فى غاية الظهور وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض قائم بالجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزءين آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لابد ان يكون لرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التأليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لايجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط بسطح والحيوة بنية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور والظاهر ان مراد ابى هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع

وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال المبحث الثالث ٣) اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا او وجود في نفسه فما يوجد في مجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شئ من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا نسلم انه من خواص المتحيز (٢) وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشئ محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة تشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشئ من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجع بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التعين وهو اعم من الذي يشترط اللاتعين فلا يلزم عدمه (٤) انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فما توهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها حدوث المثل في المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير المتحيز ورد بان ذلك في الجوهر واما في العرض فالحصول في محل بعد الحصول في آخر الثاني ان تشخصه ليس لماهيته والا انحصر في شخص ولا لما يحل فيه والا لدار ولا للمنفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء ولا لهويته لانها لا تتقدم التشخص بل لمحله فلا يبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة سيما في المختار الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهم فلا يوجد ورد بانه المعين بتعين ما كحيز الجسم الرابع انه حال الانتقال اما لا في محل فمحال او في المنتقل عنه او اليه فاستقرار او في ثالث فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه في بعض من الاول وبعض من الثاني متن (او المنتقل)



او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال
او فى محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا فى محل فينقل الكلام الى انتقاله الى هذا
المحل ويعود المحذور وردوا لا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال
اما ان يكون فى الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو
جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه فى حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه و بعض
من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهى
الى جزء لا يتجزأ غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذى يكون فى الجوهر الفرد (قال
المبحث الرابع ٢) جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول
ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا
بالذات ليصح كون الشئ تبعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام
عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر تنتهى اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك
الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل فى حيز
ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشئ
بالشئ التبعية فى التحيز بل معناه اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به
كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز
كما فى صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان
يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب
قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض
نعتا لعرض لا للجوهر الذى اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة
للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هى تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة
قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا
النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض
من بالغ فى ذلك وتمادى فى الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم
بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون
بان مثل النقطة والخط عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما سيجئ ومثل الملاسة
والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة او البطء ليس عرضا
زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها
تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع
مختلفة والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات
اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة فى زمان اقل

٢ لا يجوز قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية فى التحيز فلا يعقل فيما لا يتحيز بالذات ولانه لا بد بالآخرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض اولى من قيام الكل به واعترض بان القيام بمعنى الاختصاص الناعت فقد يكون فى غير المتحيز وقد يكون العرض نعتا لعرض آخر لا لجوهر كسرعة الحركة وملاسة السطح واستقامة الخط فلذا جوزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح ومنهم من تمادى حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك والمتكلمون على ان بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر وبعضها جواهر واما عرضية الوجود فغلطا فاحش ...

٦ امتناع بقاء العرض فالظاهريون لان استحالة البقاء معتبرة فى مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولانه لو بقى فاما ببقاء محله فيدوم بدوامه و يتصف بسائر صفاته واما ببقاء ﴿ ١٨٠ ﴾ آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل

وضعفهما ظاهر والمحققون لوجهين الاول انه لو كان باقيا يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع المقدمتين الثانى لو بقى لامتنع زواله اذ لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور لان اتصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على ان ازالة الباقى بالطارى ليس اولى بل بالعكس لان الدفع اهون من الرفع او بفاعل فيقتضى ايراد النفى المحض لا يصلح و رد او لا بالنقض بالجسم وقد يدفع بانه يزول بان يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء او لا يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لا يصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لو لم يبق

ففناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته العدم فى بعض الاحوال وان يكون (زوال)
مشروطا باعراض تجدد على التبادل الى ان ينتهى الى ما لا بدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفاء

اواكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلى بل عدمى وان الوجود فى الخارج نفس الماهية اوهو من الاعتبارات العقلية اوواسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لاينبغى ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر فى التقوم الى المحل ويستغنى عنه المحل (قال المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ٦) ان شيئا من الاعراض لايبقى زمانين بل كلها على التقضى والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فن ههنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لاقرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضية ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به اذ ليس فى معناه اللغوى ما ينبئ عن هذا المعنى (٢) انه لو بقى فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لاتعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين فى غاية الضعف لان العروض فى اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم فى المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر لايستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل لوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى والثالث وليس عرضا قائما بالباقى ومنع انتفاء اللازم اذ لايتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقى لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان ووجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرط له وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف



زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافى انما هو من الجانبين فدفع الطارى للباقى ليس اولى من دفع الباقى اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يرفع قوة استقرار وسابقة ثبات لاتكون فيما يدفع واما فاعل مختار اوموجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذحيث لا اثر لاتأثير والعدم نفى محض لايصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لاتكون الاجسام باقية والا لماجاز عدمها بعين ماذكر ودفعه بالمناقشة فى بقائها كما نسب الى النظام اوفى جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول ضرورى والثانى مبين فى بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد مالزمه من العرض بان لايخلقه الله تعالى ولا يصح هذا فى العرض لانه لايصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء اوالذى هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبنى على اصلهم فى ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما فى حال الوجود واما القلب فلان العرض لولم يبق ففناؤه اى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط اوطريان ضد اووجود مؤثر والكل باطل بعين ماذكر واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لانسلم انه لوكان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه فى بعض الاحوال كحال مابعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضى العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثانى لانم انه لوكان زواله بزوال شرط لزم الدور اوالتس لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد فى محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق فى الشرطية الى ان تنتهى بلاحقهما الى عرض لايوجد الفاعل له بدلا فح يزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لانم انه لوزال بطريان الضد لزم الدور المحال او الترجح بلا مرجح اما الاول فلانه ان اريد يتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لايفارقه و يمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لايتحقق احدهما بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق علية وهو لاينافى المعية الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة طريان الضد على المجاور و يكون طريانه على المحل وزوال الباقى عنه معا بحسب الذات لاتقدم

ع الآخر معا كما فى دخول كل من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الاخر عنه وهذا الاينافى التقدم فى العقل باعتبار العلية وان يكون العدم الحادث اثرا للفاعل ولو سلم فليكن بمعنى انه لايفعله لا بمعنى انه يفعل عدمه متن

٨ ان بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم سيما الاعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة

لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطارى اقوى بحسب السبب فيرفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع لانم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل معدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فمختار انه بفاعل بمعنى ان لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه (قال والحق ٨) يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قيامها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بعد ما تقدم اعني الملازمة ووضع اللزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحيوة بتجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه (قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ٧) ثلثة لاحكامه الكلية وللزمان وللمكان فمن الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شيء غير شيء وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجيء الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم آخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اي فرض شيء غير شيء الثالثة اشتماله على امر يعده اي يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

اذ الامثال المتواردة قد تشاهد امرا مستمرا كالماء المصبوب من الانبوب متن

٧ المبحث الاول في احكامه الكلية منها اي من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بان يفرض فيه شيء غير شيء وبه عرفه الجمهور او فعلا بان ينفك ومنها قبول المساواة واللامساواة وهي فرع الاولى وعند الامام بالعكس ومنها الاشتمال على العادة وزعم الامام انه الصالح لتعريفه اذ المساواة اتفاق في الكم فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس وكأنه اخذ القبول منافيا للحصول ولذا قال الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على انه احد القسمة الانفكاكية فغلط بتصريحه بامتناعها في المقدار والمنفصل من الكم ما لا يكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير اذ قبول الانقسام لقبول عرضي متن

(بالشعيرات)



بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هى التى تصلح لتعريف الكم بهما لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق فى الكمية فيكون تعريف الكم بهما دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لامفردا فانه لاينال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس واري انه بنى ذلك على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولاشك ان الانقسام فى الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعنى امكان فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما ماوقع فى المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية فهو ظاهر لان الامام قد صرح فى هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لايلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار ولابقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعى ولاتبقى معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثانى المنفصل وهو العدد لاغير لان حقيقته مايجتمع من الوحدات بالذات ولامعنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذى توهم انه كم منفصل على ماسيحقق فى بحث الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود اولا الثانى الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة فى جهة واحدة فقط فخط وان قبلها فى جهتين فقط فسطح وان قبلها فى جهات فجسم تعليمى فالخط امتداد واحد لايحتمل الاتجزية فى جهة والسطح امتداد يحتمل التجزية فى جهة وامكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولايمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية فى ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة فى الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما فى الفلك اوغير لازم بل متغير كما فى الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعى وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمى ويسمى باعتبار كونه حشوما بين السطوح اوجوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شئ

٧ بخلافه فان كان غير قار فزمان والا فمقدار خط ان قبل القسمة فى جهة فقط وسطح ان قبلها فى جهتين فقط وجسم تعليمى ان قبلها فى الجهات
متن

هو الآن يكون نهاية للمضي و بداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين
وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة
لاخمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال و يختص ٤) يعني ان الجسم
التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاف جوزوا
وجود ذلك في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن
تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون
للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط
حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا
او خطا هذا محال و يشترك الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط شئ كما اذا تخيلنا مجموع
الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شئ آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل
جسما تعليميا و ينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا و ينتهي
بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شئ من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا
(قال والكم منه ٢) قد يقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله
القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا
للذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كبياض الجسم
او متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل
الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل
الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان
لا يكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما و بين
الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع
الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا
الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين
عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية
الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له (قال ولا تنافي ٣)
يعني ان الشئ الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل
غير قار و بالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي
مقدار وايضا قد يكون الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه
العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم
المتحرك ولهذا يقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة
القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا
تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة

(كونها)

٤ بامكان ان يؤخذ بشرط لا شئ وان اشتركت في امكان الاخذ لا بشرط شئ
متن

٢ ذاتي ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد ومنه عرضي وهو المحل للذاتي او الحال فيه او في محله او المتعلق به كما في اتصاف القوى بالتناهي واللاتناهي باعتبار آثارها متن

٣ بين الذاتي والعرضي فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولا بين كل قسمين من العرضي فان الحركة يعرضها التجزي لقيامها بالمتجزي والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطؤا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وقبضات الذراع
متن

كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قد يؤخذ ٩) يعني انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتداد على مامر فتكون كيات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او الثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وحينئذ لا يكون كيات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزأ مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت الجسم التعليمي ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولا خط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة لتحدث نقطتان لا يتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزأ منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار

٩ مع اضافة ويسمى الطول والعرض والعمق متن

٦ وجود العدد لما مر وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة او امورا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه وبتوقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان والخط في الكرة على الحركة او القطع والثاني بكونها ذوات اوضاع واجيب بان التبدل او ضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة اليها انفسها متن

٢ انكره المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة وليس الا بالزمان فيتسلسل ورد بانه
بالذات فان تقدم الامس على اليوم لا يفتقر الى عارض الثانى الزمان اما ماض او مستقبل ولا وجود لهما او حاضر
ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان ﴿١٨٦﴾ فى الوجود وحينئذ يلزم تناهى الآنات
المستلزم لوجود الجزء الذى لا يتجزأ وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها هو الحصول فى الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولا يصح فى الزمان للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الان ورد بانا لا نسلم انه لا وجود لهما مطلقا بل فى الحال وعلى التبادل فان قيل فلا الماضى فى الماضى وللمستقبل فى المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود فى احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام فى عدة امور وكل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات
الماضية من الازل والا فاما فى الماضى او المستقبل او الحال والكل محال اجيب بمنع (او صح)
الانحصار فان من الموجودات ما لا يكون فى شئ من الازمنة كالزمان وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة نعم يتم
انحصار الزمان فى الثلثة بل فى الماضى والمستقبل لكن وجودهما فى نفسهما لا يستلزم وجودهما فى زمان متن

التناهى وهو عدم الامتداد الآخذ فى جهة ما بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه
وهذا القدر لا يقتضى عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودى مشروطا بالعدمى
ومتصفا به واجيب بان الذى يتغير و يتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة
بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة
فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات
ترتيبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفى الجزء الذى لا يتجزأ وما ذكر
من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم
كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على
وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض
من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها
ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هى الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا
والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال
المبحث الثانى فى الزمان ٢) احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان
بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث
يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا متصرما
يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا
وامكانه فى سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان و ينقل اليه فيتسلسل واجيب بان
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا فى الوجود
معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج
الى عارض فان سمى مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم
والمتأخر فى زمان فلا حصر لاقسام التقدم فى الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثانى ان الزمان اما ماض او مستقبل
او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون
منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان فى الوجود او غير منقسم وينقل
الكلام الى الجزء الثانى الذى يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية
وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى نفس الجسم ومنطبقة عليه
فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ وهو باطل الزاما او استدلالا بادلة النفاة فان قيل

لو صح هذا الدليل لزم ان لاتكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لاوجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لايتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لايتم الزاما ان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لايتجزأ ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزى الى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لانسلم انه لاوجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا مافات بعد الكون ولا للمستقبل الا ماهو بصدد الكون بل غاية الامر انه لاوجود لهما في الحال فان قيل الماضي لاوجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان اوغير منقسم فيلزم الجزء الذي لايتجزأ وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لايستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي اوفي المستقبل اوفي الحال والعام اذ انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لايوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون من الموجودات مالا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لاتكون الا في زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تناهي الحركات الماضية لايوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللانهاية اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لابد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان اوغير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض اوغير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال (قال الثالث ٢) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لاتكون الازمانية لان المتأخر لايجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه متركب يقبل الانقسام ومتقض يحدث وتتقضى اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون

٢ لو وجد لامتنع عدمه بعده لاقتضاء الزمان فيكون واجبا مع تركبه وتقضيه وردبانه يكفي لبعدية العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود انما يقتضي الدوام لا الوجوب متع

٢ الفلاسفة بوجهين الاول انا اذا فرضنا فى مسافة حركتين متوافقتين ﴿ ١٨٨ ﴾ فى الانقطاع فان توافقتا فى السرعة

العدم بعد الوجود لايقتضى ان يكون فى زمان بل يجوز ان يكون فى الآن الذى هو
طرف الزمان الذى مضى وانقضى اعنى الطرف الذى به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع
العدم بعد الوجود لايقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد
الاجزاء على سبيل الاستمرار ولااستحالة فيه (قال واثبته ٢) تمسكت الفلاسفة فى وجود
الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة
اخرى فى تلك المسافة مثل الاولى فى السرعة فان توافقتا مع ذلك فى الاخذ والترك بان
ابتدأنا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا فى الترك دون
الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل
مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا فى الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع
اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع
مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك
السرعة المعينة فهناك امر مقدارى اى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة
وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى ما يكون بالذات وهو الذى عبرنا
عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة فى تمام المسافة تساوى نصف تلك الحركة
فى السرعة مع الاختلاف فى المقدار وكالحركتين المتساويتين فى مقدار المسافة مع اختلاف
مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السريعة فى ساعة
فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة فى ساعة
اوحركة الجسمين المتساويين فى المقدار بقطع المسافة احداهما فى ساعة والاخرى
فى نصف ساعة فان قيل قد يتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبتنى الحكم فيها
على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متأخرة عنها اى بالزمان واسرع
منها اى تقطع المسافة فى زمان اقل او تقطع فى زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون
دورا قلنا لانسلم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا فى الخارج
فان المنكرين يعترفون بكون الشئ مع الشئ او بعده وكون بعض الحركات اسرع
من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه
مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهى الوجه الثانى ان كون الاب قبل الابن
ضرورى لايشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية
بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما
لاحقا لايتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين فى كونهما عدم الابن وهذا معنى
قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية

والابتداء ايضا قطعتا
معا وان تأخر ابتداء
الثانية او كانت ابطأ
قطعت اقل فبين
طرفى الاولى امكان
قطع مسافة معينة
بسرعة معينة واقل
منها ببطء معين وبين
طرفى الثانية امكان
اقل من ذلك بتلك
السرعة فهناك امر
مقدارى لايرجع الى
السرعة او امتداد
المسافة او المتحرك هو
المعنى بالزمان فان قيل
الحكم بالمعية والتأخر
والسرعة فرع
وجود الزمان فيدور
قلنا ممنوع فان المنكرين
قاطعون بهذه المعانى
الثانى تقدم الاب على
الابن ضرورى وليس
وجود الاب وهو
ظاهر ولا مع عدم
الابن لانه قد يكون
لاحقا ولاتقدم فلابد
من الانتهاء الى ما
يلحقه التقدمية
والتأخرية بذاته بحيث
انه لا يصير قبله بعد
ولا بعده قبل وهو المراد
بالزمان واجيب بان

هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تتصف بها الاعدام فان ما بين اليوم واول السنة او الشهر متفاوت (الابن)

الا بن لامر آخر ولابد من ان ينتهى الى مايلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذى يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لايصير قبله بعد ولابعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعد لمطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الاب فى الجزء البعد والابن فى الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ماذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها يتصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضرورى يعترف به العامة ومن لاسبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجرى انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء فى حقيقته (قال فزعموا ٤) القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس وربما ينعكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قدوم عمرو فقال متى قام زيد يقال فى جوابه حين قدم عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قدم عمرو يقال فى جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر لظهوره عند المخاطب كما تقول العامة للعامة اجلس يوما والقارى اجلس قدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قدر ماتكتب صفحة والتركى قدر مايطبخ مرجل لحما ولا يخفى ان ليس فى هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لاينقسم اصلا كوحدات العددلان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذى لايتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود فيكون الحادث فى اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سيجئ من تناهى الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لاينقطع كامر فتعين ان يكون مقدارا لحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم

عدم الحادث متقدم متى ٤ ان المقصود ﴿١٨٩﴾ التنبيه والافوجود امتداد يتصف بالمضى والاستقبال ضرورى

يعترف به العامة وتقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات وانما الخفاء فى حقيقته فزعم البعض انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم وربما انعكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قدم عمرو فى جواب متى قام زيد وبالعكس ولايخفى ان ليس فى هذا افادة تصور وذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته كم ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذى لايتجزأ متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة ولامتناع فنائه ضرورة ان بعدية العدم لاتكون الا بالزمان مقدار الحركة مستديرة اذ المستقيمة بحسب انقطاعها لما سيأتى وليقدر جميع الحركات به مقدار لاسرعها الذى هو الحركة

اليومية اذ الاكبر يقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس ورد ذلك بانه

فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشئ اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه مالم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شئ باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبنى على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذى لايتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر و بعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا على باقى الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض ٢) اى الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه اما الملازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لاينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزأ من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب فى التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك و بهذا الوجه ابطلوا قول ابى البركات ان الباقى لايتصور بقاؤه الا فى زمان مستمر ومالايكون فى الزمان و يكون باقيا لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار فى نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجئ تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد فى المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمى محض لاتحقق له فى الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التى جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثانى لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضى والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجد اوساكنا فتحرك او يعدم فيها الفلك اوحركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق و بالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع

م مع الابتناء على الاصول الفاسدة انما يتم لو كان قبوله التفاوت لذاته متن

٢ بوجوه الاول ان غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب و جميع المجردات يتصف بالكون فى الامس واليوم والغد كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود لان المتغير لاينطبق على الثابت و بالعكس الثانى ان الحركة بمعنى الكون فى الوسط ثابت فمقداره لايكون متغيرا وبمعنى الممتد من المبدأ الى المنتهى وهمى فمقداره لايكون موجودا الثالث ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهى الاستحالة بخلاف مانسميه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول بان غير المتغير انما نسب الى الزمان بالحصول معه لافيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو السرمد وعن الثانى بانه كما لا يجب بل يمتنع فى وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا فى وجود مقداره وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف متن (حركة)

حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشئ بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم اوحركته على ماهو رأى البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لايكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك اوتقديرا كالسكون فان معنى كونه فى ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت فى ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم فى الزمان انه فى الحركة والحركة فى الزمان واما غير المتغير اعنى مايكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولاخفاء فى الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان متحصلة لا استنكار فى ان يعبر عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ماقالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمهما الدوام المطلق والذى فى الماضى ازل والذى فى المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان مايفهم من كان ويكون اذا كان موجودا فى الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت اوثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة فى الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود فى ازمنة مقدرة لانهاية لاولها والجواب انه لايصح حينئذ ماذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدار الهيئة قارة على ان انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لايخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذى ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ماصرح به البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين يقعان فى زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذ المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعنى كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات فى الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة ولا يتوهم فى الدهر ولا فى السرمد امتداد والا لكان مقدارا بالحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ماوجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو

الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر فى ذاته من السرمد وهو بالقياس الى
الزمان دهر يعنى ان الدهر فى نفسه شئ ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو متغير
فى ذاته سمى دهرا هذا ماوقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى
محصل على ماقال الامام واما عن الثانى فبانا نختار ان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع
وهى امر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير ان يحصل جزآن دفعة وهذا معنى
وجودها فى الخارج وانما الوهمى هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى فكذا مقدارها
الذى هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لايوجد منه جزآن دفعة بل لايزال يتجدد
ويتصرم ويوجد منه شئ فشئ وهذا مايقال ان هنالك امرا غير منقسم يفعل بسيلانه
الزمان كما ان فى الحركة معنى هو الكون فى الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع
واعترض بان هذا قول بتتالى الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب
بانه لااجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب
الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لاوجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد
موهوم والجزء معدوم فاذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن
بالفعل الا ان المجموع المتصل الذى يتجزأ فى الوهم موجود فى الخارج وبخلاف
الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون فى الوسط من غير لزوم محال واجيب
بان المراد ان فى العقل امتدادا لاوجود له فى الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده
وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون
الامتداد فى العقل كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ غير قار يحصل فى العقل بحسب استمراره
وعدم استقراره ذلك الامتداد الذى اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتأخر
لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة واذ لاوجود
للجزئين معا الا فى العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا
يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا فى الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما
معا فى الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات ومايقال من ان الموجود فى الخارج من الزمان
معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان
للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم فى هذا المقام دفعا للاشكالات
الواردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت
قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا
لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل ولزم وجود معروضيهما
معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة
للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الاعيان لم يلزم
وجود معروضيهما فى الخارج فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون

متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او مختلفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لابد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعن موجود اوعن موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات الى المتغيرات على ماسيجيء واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لايكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق اولاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لايتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان (قال وذهب القدماء ٣) اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه اوحركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لاقبل الوجود ولابعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لايتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لاينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيأ من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انها باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ماقبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا التنازع الهائل الذي لايرجى فيه تقرر الاراء على شيء (قال المبحث الثالث في المكان ٦) لاخفاء في انية شيء ينتقل الجسم عنه ويسكن فيه اولايسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واشياعه من المشائين اوالبعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعموا ان من البعد ماهومادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ماهو مفارق لايقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لايشغله شاغل

٣ الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لا يقتضي امتناع العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة متن

٦ والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوي اوالبعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ماديا يحل في الجسم ويمانع مايماثله ومفارقا يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا فههنا المقامان متن

وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لولم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا و قد يكون اقل او اكثر و قد يسع هذ الجسم و قد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلوا لانا. عن الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء و قد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور ومفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة فى الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها يقبل الجسم الابعاد و يتميز عن المجردات وعلى هذا لايرد مايقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون و بعض الفلاسفة ففى هذا المبحث مقامان احدهما فى ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما فى ان الخلاء ممكن اوممتنع (قال المقام الاول ٤) احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ماهو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا بانه يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد عليه او ناقص عنه نصف له او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية و انتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك و لا شئ من العدم المحض والنفى الصرف كذلك و اما ان يكون محققا موجودا على ماهو رأى افلاطون ومن تبعه و هو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر فى ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ماهو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم ان لايكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ الثانى ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس فى الاناء المملو من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل

٤ ان المكان هو السطح او البعد و حجة السطح بوجوه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود ان قبل الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون داخلا فيها بكونه احدها خارجا منها بكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه من البعد اللازم الثانى ان تمكن الجسم ح يستلزم نفوذ بعده فى البعد المكانى فيكون فيه بعدان و يجتمع المثلان ويرتفع الامان عن وحدة هذه الذراع مثلا وعن تساوى اصل المتمكن والمكان الثالث ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا يتجرد او يستغنى فلا يحل والجواب ان مبنى الكل على تماثل البعدين وهو مم منع

(واحد)

واحدهو التمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامكان من البديهيات ككون هذا البعد ذراعا واحدامثلا لجوازان يكون ذراعين او اكثر تداخلا وككون التمكن مساويا لمكانه فى المقدار لجوازان يكون بعد احدهما از يد من الآخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ماهوشان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ماقيل انه يجوز ان لايفتقر فى نفسه الى المحل و يعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى اوعرضى هومطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ماذكر من تعدد البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما فى التمكن والاخر فيه التمكن (قال حجة البعد ٢) احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكما اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لايحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية اوملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لايتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة اونفسها ومنها بقاء المكان الذى خرج منه زيد مع انه قدملأه الهواء فلم يبق ماكان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم فى حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لاتكون فى سطح من الهواء الابطريق التبعية والتجوز كانتقال الماء فى الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا اوهنالك على انه هل يحيط به جسم اولا ومنها انا نتصور جسما لايماسه شئ بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لايكون فى حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبى والشمالى فى حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان لنا فيه مجال فى استحالة بعض اللوازم اوفى لزومها على مالايخفى (قال المقام الثانى ٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لايشغله شاغل سواء سمى بعدا اولم يسم

٢ انه لو كان السطح لم يساو التمكن كما اذا جعلنا المدور صفحة دقيقة و بالعكس ولم تقم الاجسام اذ لاحاوى للمحيط و تبدلت الاحكام اذا الطير الساكن فى الهواء الهاب يستبدل السطوح فيلزم تحركه و القمر المتحرك لايستبدلها فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود ويلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التى ربما تفيد قوة الظن وان لم يتم برهانا متن ٨ ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه الاول اذا فرضنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة لزم فى اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ عندكم بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع بمنع امكانه دفعة اوفى آن فانه حركة يقتضى زمانا وان اريد بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء معا فلا يلزم التفكك فغير مفيد لجواز ان يمر الهواء الى الوسط فى زمان الارتفاع ففى الجملة الخصم بين منع اللزوم وامكان اللزوم الثانى اولا ٦

٦ الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما فى المكان الثانى ان انعدم وحدث فى المكان الاول جسم آخر فخلاف مذهبكم وان استقر مكانه لزم التداخل او تكاثفا وتخلخل ﴿١٩٦﴾ ما حول امكان الاول وذلك بثبوت الهيولى وستبطله او بتحقق الخلاء وقد فرض عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر واما الى آخر فيتلاحق التصادمات لا الى نهاية ورد بعد تمام بطلان الهيولى بانه ان اريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر فلانم استحالته لجواز ان يقعا معا كما فى عصامير الدولاب او بصفة التقدم فلانم لزومه الثالث اولا الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية ورد بانه ينتهى الى عدم صرف لابعد وفراغ يمكن ان يشغله شاغل وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه الرابع المشاهدة كما فى القارورة الممصوصة جدا بحيث يصعد اليها الماء والزق المشدود الرأس والمسام بحيث لايدخل الهواء اذا رفع احد جانبيه عن الآخر ورد بجواز تخلخل ما بقى من قليل الهواء

وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان قيل فامعنى القول بامكانه عندمن يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لايتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لايتماسان ولايكون بينهما مايماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لوفرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولايكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احداهما عن الاخرى دفعة ففى اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعنى امكان الصفحة الملساء اى الجسم الذى له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لابين اجزاء لاتتجزأ من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لايكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء فى الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لا تتجزأ مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولوسلم امكان الارتفاع فى الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه فى آن لاينقسم اصلا فلانم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضى زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلانم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط فى ذلك الزمان ففى الجملة الخصم بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولايتم المطلوب الابثبوتهما نعم لو جعل الملزوم هو اللاوصول اعنى لامماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون اللاوصول آنيا يتعين منع امكان الملزوم الثانى لو لم يكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم و يحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل فى كثير من المواضع كحركة عصامير الدولاب كل الى حيز آخر واما ان لاينعدم وحينئذ اما ان يستقر فى مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين واجتماع الجسمين فى حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لايبقى بل يتكاثف اى يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة فى الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى ويستقيم الدلالة على بطلانها او بكونه ذا اجزاء بينها فرج خلاء فتتقارب تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلاف اعنى تحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثانى فى

(مكانه)

متن

مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل
الى مكان الآخر على انتقال الاخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه
على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام
باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية فيؤل الى الدور ضرورة تناهى الاجسام
و بعض هذه الترديدات تجرى فى المكان الذى ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا
او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه او تخلخل ماحوله من الاجسام بطريق ثبوت
الهيولى اوفرج الخلاء فتعين ان يكون امكان الذى ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا
واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يقل و يتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان
وتكون حركة السمكة فى البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ماذكرنا من الدليل
واجيب بان دليل ابطال الهيولى لايتم لماسيأتى بل غاية الامر القدح فى مقدمات اثباتها
وهو لايفيد فى معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى
مكان الاخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما فى المتضايفين
فلا نم استحالته لجواز ان لايكون بصفة التقدم بل المعية كما فى عصامير الدولاب فان
انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيز لئلا يلزم الخلاء
بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم
اجتماع جسمين فى حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل
الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلا نم لزومه وماذكرتم
لايفيد ذلك ور بما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى اوفرج الخلاء الثالث
انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لاالى نهاية لان معنى تحقق الخلاء
كون الجسم بحيث لايماسه جسم آخر واللازم باطل لماسيجئ من تناهى الاجسام واجيب
بمنع اللزوم بل تنتهى الاجسام الى سطح لايكون فوقه شئ والعدم الصرف ليس فراغا
يمكن ان يشغله شاغل على ماهو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل
على تحقق الخلاء فطائفة منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج مافيها من الهواء
ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم تصر خالية بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء
كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لايبقى بينهما هواء وشد
رأسه وجميع مسامه بالقار بحيث لايدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن
الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ فى تمديده وتسديد مسامه ثم نفخ فيه
بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء
لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملاء الدن من الشراب اذا جعل فى زق ثم جعلا فى
ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن فى الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك
واجيب بان شيئا مما ذكر لايستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى فى

٣ انه لو وجد لزم محالات الاول تساوى وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة فى فرسخ خلاء وليكن ساعة واخرى مثلها فى فرسخ ملاء وليكن ساعتين ﴿ ١٩٨ ﴾ واخرى مثلها فى فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة تستدعى بنفسها زمانا ففى الملاء الارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء القوام الذى هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخلو عن سرعة و بطء لكونها فى زمان ينقسم لا الى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد فلا يستدعى شيئا او التى فى ضمن الجزئيات فلا تقتضى زمانا وان اقتضى كل حركة حتى التى فى جزء منه وهو محال قلنا قد لا ينقسم الزمان الا وهما فتستحيل الحركة فى جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة المخصوصة تستدعى قدرا من الزمان بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزاد بحسب حال المعاوق وقد لا يزاد كما فى الخلاء متن

القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعى عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبى الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء فى المسام وان بولغ فى تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة بتكاثف مافيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فيجوز ان يتكاثف او يتبخر ويتخلخل منه بالاعصار شئ يسير على مقدار الزق (قال حجة الامتناع ٣) احتج القائلون بامتناع الخلاء اى كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما بوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم فى فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولا محالة تكون فى زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة فى الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء اعنى قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق اعنى التى فى الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى فى الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يلزم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهى المعاوق من الضعف الى حيث يساوى وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان كالساعة المفروضة فى الخلاء فلا اذ فى المعاوق القليل تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التى هى نصف المعاوقة الكثيرة التى يقع ساعة بازائها وهذا اعتراض لابى البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه فى المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعى زمانا محدودا بجزم العقل بذلك وان لم يتصور

(معاوقة)



معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة
والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء و يتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك
والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق
لاماهية الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان
لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم
باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من
السرعة والبطء ليدفع بماذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتنع ان توجد الاعلى حد
من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لاالى نهاية
فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطأ
منهما او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لاتوجد وما لايوجد لايستدعي شيئا
و يرد على الوجهين ان زمان الحركة قديكون بحيث لاينقسم الا وهما فتكون الحركة
في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفي في اثبات بطء الاولى ونفي
كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء
البطء لكن لاخفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت
المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انما يبتني على ثبوت البطء ليتفرع
عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر
في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة
فيه اسرع الحركات على مامر وقد يقال في تقرير كلام المحقق ان الحركة لاتوجد
الامع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلاحركة الامع المعاوقة فاذا كان
الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه وحينئذ لايرد
الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لاينافي استدعاءها
بنفسها شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد
الامع شئ من العوارض لكنه لايدفع اعتراض ابي البركات ولايثبت دعوى المحقق
ان الحركة بنفسها لاتستدعي شيئا من الزمان (قال الثاني ٢) الوجه الثاني انه لو وجد
الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلا مرجح
لكونه نفيا صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال
بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لارجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي
الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لاتناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز
ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية
للاحاطة بالكل و بعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد
الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي

٢ امتناع حصول الاجسام فيه ازلا او اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر المرمي الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه لايقتضي عدمه مطلقا الرابع انتفاء مايشاهد من ارتفاع اللحم في المحجمة والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود الرأس وانكسار القارورة التي في رأسها خشبة الى خارج ان ادخلت والى داخل ان اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب آخر متن

قد احدث فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب
بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما ينفي كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا
ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه
لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم
في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع
الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر وكبقاء الماء في الكوز
الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد رأس الكوز لئلا يبقى حيز
الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار
القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء
ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان
ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه يجوز
ان يكون ذلك لاسباب آخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم
قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا
حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث في الكيف ٨) لا طريق
الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر
ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال
عقلي لا يعرف تحققه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة
شاملة سوى التركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف
بهما كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته
التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور
غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض
زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة
بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب والبسيط حيث يقتضي القسمة
واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعلقه على تعقل شيء آخر
كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو
استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها
لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان
شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي
قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة

٨ وهو عرض لا يقتضي لذاته قسمة او نسبة وقد يزاد او لا قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة
متن

(من الزمان)

عند الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثانى وعن الزمان بالقيد الثالث اعنى عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ماليست بقارة كالصوت ومنها مايوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ماس (قال وتنحصر بالاستقراء فى اربعة اقسام) اقسام الكيف فى اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتعويل فى الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفى والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم عاله من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثانى فالثانى او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مافيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها انها فعل و بعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اى جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حار اوالسواد يلقى شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله فى الجسم التحريك لا الثقل قال الامام وهذا تصريح منه فاخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه فى موضع آخر من الشفاء بانهما منها وذكر فى موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا تضييع للكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة انها قد تتعلق بالمجردات و بهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال مايستغنى عن المادة فى الذهن دون الخارج هى الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة فى الخارج ايضا واجيب بان البحث فيه قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهى وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما فى الحساب وهو من الرياضى وفيه نظر لا يقال المراد مايتعلق بالجسم فى الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لانا نقول فحينئذ يكون معنى الكيفيات النفسانية مالا يتعلق بالجسم انها لا تتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهى ٤) ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها اوعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما فى البسايط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هى قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم تشخصها

٤ انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث متن

٨ اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي ﴿٢٠٢﴾ غنية عن البيان لية وماهية الانة

او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ماسيجي٬ وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨) اصول الكيفيات الملموسة اى التى لا يخلو عنها شئ من الاجسام العنصرية و يقع الاحساس بها اولا وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا خفاء فى وجودها فلا يقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشئ ولا فى ماهيتها فالذكر فى معرض التعريف لها تنبيه على بعض مالها من الخواص لا افادة لتصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ماقال فى الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اى رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيدها للطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء الوجدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ماسبق من جعل الغير شبيها لا مجرد افادة الرمااعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على مازعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تتميز الاجزاء الهوائية من الماء و يتبعها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء فى ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى مايشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما فى الرصاص او تليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال آخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المانع لاينافى كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات (قال وقد يقال المختار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على

قد ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية تقتضى سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان فى الحرارة تصعيدا والالطف اقبل لذلك فيحدث فى المركب الذى لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات فى الذى اشتد حركة دورية كما فى الذهب او تصعيدا بالكلية كما فى النوشادر او سيلانا كما فى الرصاص بحسب اختلاف القوابل متن

٢ ما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية اولا كالمشمومات واما الحرارة الغريزية التى بها قوام الحيوة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة الغريزية ورد بجواز استناد ذلك (ماتوهم)



ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات مخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المقتضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريزية ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لاتدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريزية تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريزية تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية او النارية ويستند آثاره المختصة بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزأ من المزاج الخاص (قال واورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكر والا فاعتراض ابن

الى العوارض. متن

٢ على اعتبار الالتصاق انه يوجب كون العسل ارطب من الماء فدفع بان المراد سهولة الالتصاق بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين هي الرطوبة واجيب بمنع سهولة التشكل في النار البسيطة وبان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء وفي كون اللين والصلابة من الملموسات او الاستعدادات تردد متن

سينا انما هو على مانقله من كلامهم لاعلى تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على مايشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لاتعرض فى كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة فى جانب الالتصاق على ماذكر من استلزام سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالطعام المحرقة رطبا لكونه كذلك و يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا مايتم على رأى من يقول برطوبة الهوا وسهولة التصاقه لولامانع فرط اللطافة لاعلى رأى الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها و بطلانه ظاهر واجيب بانا لانسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة فى النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهوا فان قيل اذا اوقد التنور شهرا اوشهرين انقلب مافيه من الهوا نارا صرفة اوغالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قلنا لو اوقد الف سنة فمداخلة الهوا ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهوا رطبا و بطلانه اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفتت وخلط الهوا بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبة التى هى من المحسوسات انما هى البلة لاما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهوا رطب بهذا المعنى ولايحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر فى اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها و بين الصلابة و يلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن و يكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولايمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضى ممانعة من قبول الغمز و يكون للشئ بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو اللاانفصال فيتغاير ان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ماذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من الملموسات اوالاستعدادات فيه تردد و بعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم (قال واما مثل البلة ٦) فقد يعد من الملموسات البلة وهى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنه فهى الانقطاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل و يقابلها الهشاشة وهى مايقتضى صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد تقال لرقة القوام كما فى الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما فى القند ولسرعة التأثر من الملاقى كما فى الورد

٦ والجفاف واللزوجة والهشاشة واللطافة والكثافة منتسبة الى الاربع و فى كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف

متن

(والشفافية)

وللشفافية كما فى الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخذير وهو تبريد للعضو بحيث
يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى
جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يفيد تأثير
القوى النفسانية واللدع وهى كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصاف تفرقا كثير
العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع
الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال
الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم فى الوضع بحيث
لايكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورديائه يجوز ان يكون
ذلك مبدأهما لا نفسهما (قال المبحث الثانى ٧) قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة
للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولايقع اشتباه فى
تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لاحركة كما فى الحجر
المسكن فى الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء و ينعدم مع بقاء الطبيعة كما فى الجسم
الساكن فى حيزه الطبيعى وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم
مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى
الاشتباه فى انه من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل انواعه ٢) اى انواع
الاعتماد ستة بحسب الحركات فى الجهات الست وقد يدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط
بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد
الصاعد والهابط مثلا وفى جعل انواع الاعتماد ستا ضعيف من وجهين احدهما ان
الاعتماد الطبيعى الذى يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط
اعنى الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لاتتبدلان اصلا حتى
لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه
الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب
صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام
اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلايكون انواعا مختلفة وثانيهما
ان حصر الجهات فى الست امر عرفى اعتبره العوام من حال الانسان فى ان له رأسا
وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم فى ان له ابعادا ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير
محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا
بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيق من انواع
الاعتماد الذى لايلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد
وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق

٧ من الملموسات الاعتماد فمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة الى جهة ما لامبدأها متن

٢ ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعى منهما انما يكون الى فوق او تحت لما انهما الجهتان الحقيقيتان والبوا فى اضافية تتبدل فلا تكون انواعا على ان الحصر فى الست عرفى لاحقيقى اذ الجهات متكثرة جدا كاجزاء الجسم او غير المنحصرة اصلا كانقساماته فالطبيعى من الاعتماد الثقل وهى كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم او الى صوب المركز فى اكثر المسافة بينه وبين المحيط من غير ان يبلغه والخفة وهى بالعكس متن

مركز ثقله اعنى النقطة التى يتعادل ماعلى جوانبها على مركز العالم كما فى الارض
والمضاف كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة
الى المركز لكنه لايبلغ كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة
المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر
كما للنار والمضافة كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المحيط لكنه لايبلغ المحيط كالهواء (قال وليسا راجعين٣) ماذكر من كون
الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غيرمتعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان
الهواء خفيفا معرطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها هو رأى الجمهور وذهب الجبائى
الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل
كالذهب وترمد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة فى بعض
ماهو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم
وذهب الاستاذ ابواسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لاتتفاوت فى الثقل والخفة
وانما تفاوت الاجسام فى ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة فى الثقيل وقلتها فى الخفيف
ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث فى المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل
والكثرة صفة الخفة لمحض ارادة المختار او لغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من
الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الرأيين بان الزق الواحد يسع
من الزئبق اضعاف مايسع من الماء فالزئبق اثقل من الماء الكثير معزيادة الماء فى الرطوبة
بالاتفاق وتساويهما فى الاجزاء فى الصورة المفروضة وهى ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ
فيملأ زئبقا اذ لوكان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء
بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس فى زق الماء بالاحياز الفارغة اضعاف
مايحس به من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الحيز
الخالى بناء على ارادة القادر اوان فى الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لايحس بها
لغاية الصغر معفرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضى٢) اختلف اصحابنا
القائلون بالاعتماد فذهب القاضى الى ان الاعتماد فى كل جسم امر واحد وربما تتعدد
اسماؤها بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له
بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه
جواز ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب
بعضهم الى انها متعددة متضادة لايقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم
الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه
اعتمادا الى جهة السفل واوجذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو
ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوى فى القوة يحس من الحبل اعتمادا

٣ الى الرطوبة واليبوسة او الى كثرة اجزاء الجسم وقلتها على ﴿٢٠٦﴾ ما قيل لان الزق يسع من الزئبق اضعاف
ما يسع من الماء مع
زيادته فى الرطوبة
وتساويهما فى الاجزاء
والا لكان فى الماء
فرج خلاء نسبتها الى
الاجزاء نسبة وزن
الزئبق الى وزن الماء
متن

٢ تعدد الاعتمادات
حتى زعم ان فى الجسم
كيفية واحدة تسمى
بالنسبة الى السفل
ثقلا والى العلو خفة
وبعضهم تضادها
لما انها تجتمع كما فى
الحجر المتجاذب علوا
وسفلا والحبل
المتجاذب يمينا وشمالا
والحق ان الطبيعيين
متضادان وان لاتضاد
بين الطبيعى وغيره
كما فى الحجر الذى يرفع
واما غير الطبيعى
فقيل المختلفان منه
متضادان لما انه المبدأ
القريب للحركة فيلزم
من اجتماع الاعتمادين
المختلفين اجتماع
الحركتين بالذات
الى جهتين وهو محال
ورد بانه ليس تمام
العلة كيف وقد
اجتمعا فى الحبل المتجاذب الى الجانبين وقد يقال لامدافعة وانما هو كالساكن الذى يمتنع من التحرك متن (لى)

الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شئ واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة و يسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز الاعتماد ان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر و يلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ماقال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وحينئذ لا يرد ما قال الآمدي ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج من الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا (قال والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما ٣) كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتمادهما الى باقي الجهات ولهم اختلافات في باب الاعتماد منها ماقال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد في الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا و يشق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما تعلق به من الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقل وطأته لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل وطأة الماء الا استقرارا او ثباتا كسائر الاثقال سيما اذا بقي الزق مسدود او قال ابوهاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعودا لانفصل عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلل اجزائها وتشبث الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لم يبق على كيفية المقتضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول

٣ وغيره مجتلبا ولهم اختلاف في ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط او غير شرط و بعضها لا لذاته

متن

الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التى صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على مايراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد غيرباق لازماكان اومجتلبا وقال ابوهاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما فى الالوان والطعوم تمسك الجبائى بان الانسان اذا تحامل على حجر هابط واعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما فى اخص اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا هابطا و بان مالايبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لافرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا فى الاعتمادات التى مجتلبها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثانى بانه تمثيل بلاجامع ومنها ماقال الجبائى ان الاعتماد لايولد حركة ولاسكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا اورمى حجرا فالم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونه فى المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها و يسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لادلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ماقيل ان حركة الرامى متأخرة عن حركة الحجر لانه مالم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامى اليه لاستحالة تداخل الجسمين فى حيز لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لايوجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك فى زمان واحد كما فى اجزاء الحلقة التى تدور على نفسها بل الامر كذلك والازم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ مالم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ماسبق من انه السبب القريب للحركة و بعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعى بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة و بعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتأليف وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم (قال والفلاسفة يسمونه ٢) اى الاعتماد ميلا و يقسمونه الى الطبيعى والقسرى والنفسانى لان مبدأه ومابنبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسرى كميل السهم المرمى الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفسانى كاعتماد الانسان على غيره والافطبيعى سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن فى الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفسانى اعم منه ومن احد

٢ الميل و يجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه ان كان من خارج فقسرى والا فان كان مع شعور فنفسانى والافطبيعى و بعضهم يخص الشعور بالارادى ويجعل النفسانى اعم منه او له ميل النبات الى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم فى ان الميل نفس المدافعة اومبدأها ماقالوا ان الطبيعى لا يوجد عند كون الجسم فى حيزه والا لكان مائلا عنه لا اليه وانه لايجامع القسرى عند اختلاف الجهة لامتناع المدافعة الى جهة مع التنحى عنها ويجامع عند اتحادها كما فى الحجر المدفوع الى السفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمى الى فوق تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسرى كلما ازداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعى قوة حتى غلب القسرى فرجع المرمى وان تفاوت حركة الحجرين المختلفين فى الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذى هو الميل الطبيعى فى الكبير اكثر منه (قسمى)



فسمى الطبيعى اعنى مالايكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما
يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم
من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ماسيأتى فى بحث الحركة مع زيادة كلام
فى هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم فى ان الميل نفس المدافعة
المحسوسة اومبدأها القريب الذى يوجد عند كون الحجر صاعدا فى الهواء اوساكنا
على الارض فنها ان الميل الطبيعى لايوجد فى الجسم عند كونه فى حيزه الطبيعى
والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل اوعنه فيلزم ان يكون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا فى مبدأ الميل اذربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط
اووجود مانع ومنها ان الميل الطبيعى لايجامع الميل القسرى الى جهتين لان امتناع
المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضرورى فالحجر المرمى الى فوق لايكون فيه
مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة
القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما فى الحجر المدفوع الى اسفل فان
فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اذا خلى وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر
على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه
فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ماذكروا فى بيان سبب
ان الحجر الذى يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية
تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسرى
يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعى
اعنى مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسرى فى الانتقاص والطبيعى فى الغلبة
فيأخذ حركته فى الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعى بان الحجرين
المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر اختلفت حركتاهما فى السرعة
والبطء وليس ذلك الالكون المقاوم الذى هو الميل الطبيعى اعنى مبدأ المدافعة فى
الكبير اكثرمنه فى الصغير لان التقدير عدم التفاوت فى الفاعل والقابل الابذلك واجاب
الامام بان الطبيعة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فيكون فى الكبير اكثر وبزيادة
المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف اويقل
ويكثر فى الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولايتبين الحق من ذلك
الا بمعرفة حقيقة ماهو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال
لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه
امر لايتخلف عنه ولايفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد
يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة
وشئ من ذلك لايفيد معرفة حقيقية واما اطلاقها على المزاج اوعلى الكيفية الغالبة من

٤ كالالوان والاضواء وقديبصر بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير ومايتصل بها
وههنا مباحث متن ٢ للون طرفان هما البياض والسواد ﴿٢١٠﴾ المتضادان و بينهما وسائط وهى انواع
متباينة بل متضادة
ان لم نشترط غاية
الخلاف متن
٨ ان النوع ليس هو
البياض مثلا بل
البياضات التى تحته
مثل بياض الثلج
و بياض العاج ونحو
ذلك وكذا سائر
الالوان بل جميع
المقولات بالتشكيك
حتى ان النوع من
الملموسات هى الحرارة
المخصوصة ومن
المبصرات الضوء
المخصوص لامطلق
الحرارة والضوء نعم
قد يكون لجملة جملة
من الانواع عارض
خاص له اسم خاص
كما فى الالوان وقد
لايكون كما فى الاضواء
ومبنى ذلك على امتناع
التفاوت فى الماهية
وذاتياتها لان مابه
التفاوت ان لم يدخل
فيها فذاك والا فلا
اشتراك ونوقض
بالعارض واجيب بانه
وان لم يدخل فيه فقد
دخل فى ماهية المعروض للاشد وفيه نظر وبالجملة فعدم دخول مابه التفاوت فيما فيه التفاوت امان يمنع (عندهم)
التفاوت فيتم النقض اولا فلايتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك والاشتداد و بعضهم الى اثباته٢

الكيفيات المتضادة اوعلى الحرارة الغريزية اوعلى النفس النباتية اونحو ذلك على
مايذكره الاطباء فيختص بالمركبات (قال النوع الثانى المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة
الى ان المبصر اولا و بالذات هو الضوء واللون وان كان الثانى مشروطا بالاول
وقد يبصر بتوسطهما مالايعد فى الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات
من المقادير والاوضاع وغيرذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال
وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة
والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما مايتوهم من ابصار مثل
الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان
والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه
(قال المبحث الاول٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان
ولاخفاء فى تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفى الالوان
واما مابينهما من الحمرة والصفرة وغيرذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها
باثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والافتضادة (قال
والتحقيق ٨) الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هى السواد والبياض والحمرة
والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هى البياضات المخصوصة
التى لاتتفاوت بافرادها كبياض الثلج مثلا وكذا فى السواد وغيره بل فى كل مايقال
بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التى
تكون فى افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس
مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذى لايتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع
الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات
المشتركة فى تفريق البصر وفى اسم البياض والسوادات المشتركة فى قبض البصر
وفى اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد
بخلاف الاضواء فانه لاينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلايتوهم ذلك فيه بل ربما
يتوهم كون المجموع نوعا واحدا واللون والضوء قد وقعا فى مرتبة واحدة من المبصرات
الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء يوهم نوعيته
لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك فى جملة جملة من انواعه كالبياض
مثلا لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار
الضوء بمنزلة البياض مثلا فى انه ليس نوعا لما تحته ولاجنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ماتقرر

عندهم من ان القول بالتشكيك لايكون الاعارضا لامتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها
لان الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا
فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها
لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد
فى نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما فى القمر ضوأ والالم يكن
تفاوت النورين فى نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لايكون العارض
ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض
وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض
فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة
فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والالكان مفهوم البياض فيهما
على السواء اجيب بانه داخل فى ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى ماهية العارض
ولا فى ماهية المعروض الاضعف ولايلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض تساويه
فى جميع المعروضات ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع
تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت فى العارض باعتبار امر خارج عنه داخل فى ماهية
بعض المعروضات فلم لايجوز فى الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل فى هوية بعض
الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار اوجنسا لها وتكون الخصوصية التى فى نور
الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا فى هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه
المنع انا لانم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية فى الكل على السواء
وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا فى ماهية
المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله
وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس
وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك
فى الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى
المشترك الذى فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شئ من المفهومات
فى افراده سواء كان عارضا لها اوذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم
الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان نفى التشكيك
مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت فى الماهية وذاتياتها
نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت
فى الماهية الخطية وانها فى الاطول اكمل وفى الاقصر انقص لان الزيادة التى فى الاطول
من جنس الخط وان لم يكن داخلا فى ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك
القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا فى ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا فى مجرد

٣ فى الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية فى الخط الاطول اكمل وفى الاقصر انقص منه

هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لايتم حينئذ فى اجزاء الماهية لجواز
ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا فى ماهية بعض انواعه (قال المبحث
الثانى ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج فانه لاسبب هناك سوى مخالطة الهواء
ونفوذ الضوء فى اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا فى زبد الماء والمسحوق من البلور
والزجاج الصافى والسواد يتخيل من عدم غور الضوء فى الجسم لكثافته واندماج
اجزائه وباقى الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد
يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء الى السطوح
ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لامتخيلة
وظهورها فى الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لاينافى تحققها ولاحدوثها
باسباب آخر على ماقال ابن سينا انه لاشك فى ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور
اللون الابيض ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى البيض
المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت
الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل
طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف ثم يطبخ
المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى ويبالغ فى تصفيته ثم يخلط المائآن فينعقد فيه المنحل الشفاف
من المرداسنج ويصير فى غاية البياض ثم يجف وماذاك بحدوث تفرق فى شفاف ونفوذ
هواء فيه فانه كان متفرقا منحلا فى الخل ولالتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء
البعض الى البعض لان حدة ماء القلى بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما فى
الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولايبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة
الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض فى الثلج وزبد الماء ومسحوق
البلور والزجاج ونحو ذلك مما لاسبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله
باسباب آخر بعد ما كان لايعلم حصوله الا بهذا السبب على ماقال فى موضع من الشفاء لااعلم
هل يحصل البياض بسبب اخرام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء
الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول وفى بيان سبب البياض فى الصور المذكورة
ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية
لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل
به فى الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما
اختلاف طرف الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة
ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد
فانه يدل على اختلاف مايتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن

٤ من الناس من زعم انه لاحقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما فى الثلج والزبد ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور الضوء فى الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء على مايشاهد فى الثوب المبلول والبواقى من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ماقال ابن سينا لاشك فى حدوث البياض بما ذكر لكنا ندعى حدوثه بغيره كما فى البيض المسلوق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفى البياض لانه ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر متن

البياض الابمخالطة الهواءللاجزاء الشفافة لم يكن فى تركيب السواد والبياض الاالاخذ فى طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لوكان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لاينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لاينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على انسبب اختلاف الالوان لايجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض اظهر من دلالته على انسبب البياض لايجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان فى الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ و يقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقى مفارقا والتخيلى لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيلى لايقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل مايقبل الشى فهو عارعنه ضرورة تنافى القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ماسوى البياض الذى فيه فلايلزم الاعراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لوكان القابل للشئ واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل وليس بشئ لان القضية مشروطة فلايلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهوحق (قال وقيل٢) القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقى بالتركيب لمانشاهد من ان البياض والسواد وان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوأ كما فى الغمامة التى تشرق عليها الشمس والدخان الذى يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقى بالتركيب بحكم المشاهدة ولايخفى انهما انما يفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لايحصل الامن هذا التركيب ولايكون حقيقة مفردة فلا (قال المبحث الثالث الضوء٦) غنى عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هى كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لايتوقف الابصار بها على الابصار بشئ آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لايكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضى فذاتى كالشمس ويسمى

٢ الاصل هو البياض والسواد وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقى بالتركيب نمو يلا على مشاهدة ذلك فى بعض الصور ولا يخفى انها لاتفيد الحكم الكلى متن

٦ ذاتى ان كان من ذات المحل كالشمس ويسمى ضياء والافعرضى كما للقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضى لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والافثان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهى عدم ملكة له لاكيفية وجودية والا لكان مانعا للجالس فى الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق فى الحائل بين مايحيط بالرائى او بالمرئى وليست عدما صرفا لتنافى المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور متن

ضياء والاعرضى كالقمر و يسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء اى ذات ضياء والقمر نورا اى ذا نور والعرضى ان كان حصوله من مقابلة المضى لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضئ لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذى فى الدار من مقابلة هواء الدار المضئ من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثانى والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه و بين المضئ بالذات الى ان ينتهى الضوء بالكلية و ينعدم وهو الظلمة اعنى عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ماذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس فى الغار من ابصار من هو فى هواء مضئ خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق فى الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى و بالمرئى اومتوسطا بينهما ور بما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئى شرط للروئية وهو منتف فى الغار لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لايكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى فانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف (قال ولهم تردد ٨) لاخلاف بين المحققين من الحكماء فى اضاءة الهواء وانما الخلاف فى ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف اوما يخالطه من الاجزاء البخارية اوالدخانية اونحو ذلك احتج الاولون بما يشاهد من الهواء المضئ فى افق المشرق وقت الصباح و بانه لولم يكن مضيأ لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التى فى الجهة المخالفة للشمس اذلا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام فى الهواء الصرف والاقرب ماذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لوكان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوأ وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ الضوء فى النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الاخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيأ كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئى ورد بمنع الملازمة اذمن شرائطها لروئية اللون ولالون للهواء الصرف (قال واما الظل فهو مايحصل ٦) اى الضوء الحاصل من الهواء المضئ بالمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضئ بالغير ولاخفاء فى صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وماذكر فى المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد فى اختلاف ضوء البيت بحسب

٨ فى ان المضئ فى ما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف اوما يخالطه من الاجزاء متن

٦ من الهواء المقابل للمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضئ بالغير ليس بمطرد لتناوله ما هو من مقابلة القمر متن

(كبر)

٤ للضوء ترقرق على الجسم حتى كانه يفيض منه و يكاد يستره يسمى الذاتى شعاعا كالشمس والعرضى بريقا كالمرآة منه
٣ لما كان حدوث الضوء فى المستضئ قديكون من مضئ عال او متحرك اومتوسط بينه و بين المضئ بالذات توهم
ان الضوء نفسه يتحرك انحدارا ﴿٢١٥﴾ او اتباعا او انعكاسا فهو اجسام صغار تنفصل من المضئ و يتصل

كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى مالانهاية له انقسام الكوة فبنى على مايراه الحكماء
من عدم تناهى انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين
حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى مالانهاية له ولو بالفرض
والوهم وماتقرر من ان المحصور بين حاصرين لايكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية
الاتصالية او الانفصالية لابحسب قبول الانقسام (قال واذا كان ٤) قديشاهد للضوء
ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كانه شئ يفيض منه و يضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد
يستره فان كان ذاتيا كما للشمس سمى شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة سمى بريقا (قال المبحث
الرابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ
تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا
بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس
الى الارض و يتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى مكان كما نشاهد فى السراج
المنقول من موضع الى موضع و ينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة
والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضئ والحركة وهم و يدل
على بطلان هذا الرأى وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات
مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى
العلو او السفل الثانى انه لو كان جسما لامتنع حركته فى لحظة من فلك الشمس الى الارض
مع خرق الافلاك التى تحته الثالث انه لو كان جسما ولاخفاء فى انه محسوس بالبصر لكان
ساترا للجسم الذى يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوأ اشد استتارا والواقع خلافه
ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلاخفاء فى انه مرئى حائل فى الجملة فيلزم ان يكون الاكثر
ضوأ اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم
ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث
يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة
واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئى شرط للرؤية (قال المبحث الخامس ٢)
الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على مايراه بعض
الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على مايراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به
فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وماذكره الامام الرازى من ان
قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود

بالمستضئ وبطلانه
انه لا يعقل الحركة
بالطبع الى جهات
مختلفة ولا الحركة فى
لحظة من فلك الشمس
الى الارض مع خرق
للافلاك ولا كون
ماوراء الجسم المحسوس
اظهر للباصرة السليمة
منه

٢ الضوء مغاير للون
فى الحقيقة وشرط له
فى صحة الرؤية اما
الاول فبشهادة الحس
وتضاد الالوان دون
الاضواء وافتراقهما
فى الوجود كما فى
الاسود اللامضئ
والبلور المرئى فى الليل
ضوءه دون لونه واما
الثانى فلانه لايرى فى
الظلمة عند تحقق
الشرائط مع القطع
بوجوده وذهب
بعضهم الى ان الضوء
ظهور اللون فالظهور
المطلق هو الضوء
والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط هو
الظل و يختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف ولا تمسك لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء
شرط وجود اللون لان عدم رؤيته فى الظلمة انما هو لعدمه لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان
الجالس فى الغار يبصر الخارج حول النار ورد بانه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئى وقال الامام ٢

الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطة توقف السبق فممنوع اوالمعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور المرئي بالليل
(قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما نورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الافيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه الملاول للقرع الذى هو امساس عنيف والقلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة مشبهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج اونفس القرع والقلع على ماتوهمه بعضهم بناء على اشتباه الشئ بسببه القريب اوالبعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لاوجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لولم يوجد الافى الحس لماادرك عندسماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لاوجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لا نااذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لايقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجئ منها وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لوصح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لايصل الى اليسرى الابعد الانعطاف عن اليمين ولوصح الثانى لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف وظن في الصورتين المتساويين في القرب والبعد المختلفتين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لولم يقع الاحساس به الامن حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذى هو مبدأ حدوث الصوت اووسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا و بين مااذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولاقربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الامن حيث انتهى اليه لامن حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن

(القريب)

٣ الرازى قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو ضعيف لانه دور معية متن

٩ المسموعات وفيه بحثان البحث الاول الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث في الهواء بالتموج الملاول للقرع او القلع لانفس التموج او القرع والقلع على ما ظن لانها ليست مسموعة ويدل على وجوده في الخارج وتعلق الاحساس به هنالك ايضا ادراك جهته والتميز بين قريبه وبعيده وليس ذلك لمجئ الهواء القارع من تلك الجهة اولقوة القرع القريب وضعف البعيد والا لما ادرك كونه من الجانب المخالف للاذن السامعة ولما ميز بين القوى البعيد والضعيف القريب متن

القريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة
على مظاو بين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا
مسموع وذلك يدل على انه هنالك موجود وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات
والقريب والبعيد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث
هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما اورد من
الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث هو
في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف
يوجب ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا
بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هنالك كما نعرف بذوق الحلاوة
اوشم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات
واما السبب في ذلك فحاصل ماذكروا فيه انا بعدما ادركنا الصوت عند الصماخ نتبعه
بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ماقبله فماقبله من جهته ومبدأ وروده
فان كان بقي منه شئ متأديا ادركناه الى حيث ينقطع و يفنى وح يدرك الوارد ومورروده
ومابقي منه موجود او جهته وبعد مورده وقربه ومابقي من قوة امواجه وضعفها
ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينتهي
بنا الى المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر مابقي (قال و يدل على كون ادراكه بوصول
الهواء ٣) رأى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك
الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت
وضعفه ولا يسمعه الا السامع التي تقع في تلك المسافة و يصل اليها ذلك الهواء
وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب
من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف
السماع على وصول ذلك الهواء لماكان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه
وطرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره
من الحاضرين وماذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمختهم
الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلا و يتأخر سماع الصوت
عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على
وصول الهواء لماكان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع
بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع
وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصول
هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تقم

٣ الحامل له الى الصماخ
انه يميل مع الرياح وان
من تكلم في طرف
انبوبة طرفها الاخر
على اذن واحد من
القوم ينفرد هو بسماعه
وانه يتأخر بحسب
الزمان عن مشاهدة
سببه كضرب الفأس
من بعيد وامثال هذه
امارات لا يستبعد
افادتها اليقين الحدسي
وان لم تقم حجة على
على الغير الا انه لو
استبعد قيام امثال تلك
الكيفية بجميع اجزاء
الهواء وبقاؤها على
هيئاتها مع هبوب
الرياح والنفوذ في
المنافذ من صلب
الاجسام لم يكن بعيدا
وكذا رجوعه عن
مصادمة الجسم
الاملس على مازعموا
في الصدى سواء
جعل الواصل نفس
الهواء الراجع او
آخر متكيفا بكيفية
على ما هو الظاهر
متن

حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لايكون الا مافي الصماخ والجواب ماسبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لايخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولايكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة التشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة لكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل اوجدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم انما حدث من ذلك صوت هو الصدى ترددوا في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته اومن تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداثه كيفية فيما يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات (قال المبحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بها ٢) يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لايكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل

٢ يتميز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهو الحرف متن

الغنة والبحوحة بقى النظر فى دلالة قولنا تميزا فى المسموع على ان يكون مابه التميز مسموعا وفى ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز فى المسموع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز فى نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع فى الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فتميز بعضها عن البعض فى الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله فى الثقل متعلقا بمحذوف اى عن البعض المماثل له فى الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز فى المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود منه تفصيل للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصياتها

(قال وينقسم الى صامت ومصوت ٢) الحركات الثلث تعد عندهم فى الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهى المسماة فى العربية بحروف المد لانها كانها مدات للحركات وماسوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ماهو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة فى الحروف الصامتة من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف فى ان ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا فى لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا فى الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثانى مدغما نحو حويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور فى الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت انما كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به فى بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشئ لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت فى الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله وينقسم اى الحرف باعتبار آخر الى آنى وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يمكن كالطاء فآنى وهو انما يوجد فى اول زمان ارسال النفس كما فى طلع او فى آخر زمان حبسه كما فى غلط ومايقع

٢ مقصور هى الحركات وممدود هى المدات ومعنى الحركة ههنا لكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احدى المدات فالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته لا لسكونه للقطع بامكان الابتداء بالساكن وان لم يجز استعماله فى بعض اللغات كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت لا لقصور فى الالة وينقسم ايضا الى آنى كالطاء وزمانى كالفاء متن

٣ كالياءين الساكنين ويختلف بالذات كالياء والتاء او بالعرض كياءين متحرك ﴿٢٢٠﴾ وساكن او مضموم ومفتوح متن

فى وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الانى للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآن وما يشبه الزمان كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال والى متماثل ٣) يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة فى لغة العرب وما سواها مما يقع فى بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التى يتلفظ بها زيد الآن او فى وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن اللافظ تكون افراد النوع الواحد اما متحددة فى السكون والحركة كالياءين الساكنين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد فى الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد فى العارض ايضا كانت الياءآن الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض (قال والصامت مع المصوت ٦) قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاوردنا فى ذلك ما صرح به الفارابى وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل بالفتح او الضمة او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولى وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود فى الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثانى الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثانى صامتان هما الهاء واللام فى هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان لا لام والف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا فى الممدود جزأ منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوت ممدود (قال ويتألف من الحروف الكلام ٤) ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذى يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يخص

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه متن

٤ المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا مثل ق وق واللفظ بما يتألف من المقاطع وبهذا يقع فى مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع متن

(الكلام)



الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية
مثل قم وهل زيد قائم وامل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ
مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل فى وقو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص
اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ
او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين ويادا من مقطعين ويازيد من مقطع ولفظ ورى
فى امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف و يشكل بمثل
فى وقوفان كلا منهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل
ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعنى انت وهذا بخلاف فى وقوفان
كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال وزعم الفارابى ٣) ان القول من مقولة
الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد والى غير قار هو القول واحتج بانه
ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل
مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على
او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر
ما تتقدر به الالفاظ هى المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكلها
ما ذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما
يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فيستعرفه ومنها
ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا
انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التى فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع
ونحوه لما فيه من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول
الطعوم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هى الحرارة والبرودة
والاعتدال بينهما فى احوال ثلث للقابل هى اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان
انية ما ذكر من التأثيرات وايتها مذكورة فى المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى
مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شئ
من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا تتميز فى الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة
المركب من المرارة والقبض كما فى الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها نوع من الدواء هو
عصارة شجرة تسمى فيلزهرج وكالزعوقة المركب من المرارة والملوحة كما فى السبخة وقد لا يكون
كالحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة فى الهندباء والمرارة والحرافة
والقبض فى الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان
والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة فى الطعوم هى مثل ما فى اللحم والخبز
وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شئ
يخالط الرطوبة اللعابية الا بحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذى يعد فى الطعوم بعطله

---

٣ ان اللفظ من قبيل
الكم وهو ما يمكن
ان يقدر جميعه بجزء
منه اذ كل لفظ مقدر
بمقطع مقصورا
وممدودا وبما تركب
منهما ورد بانه بالعرض
كالجسم متن

٢ وهى الطعوم
واصولها تسعة لان
الحار يفعل فى اللطيف
حرافة وفى الكثيف
مرارة وفى المعتدل
ملوحة والبارد فى
اللطيف حموضة وفى
الكثيف عفوصة
وفى المعتدل قبضا
والمعتدل فى اللطيف
دسومة وفى الكثيف
حلاوة وفى المعتدل
تفاهة ثم يتركب منها
انواع لا تحصى متن

ماقالوا ان طعم الهند بامركب من المرارة والتفاهة لامرارة محضة (قال النوع الخامس
المشمومات ٧) وليس فيهـا محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعنى
المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من
الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهى بحسب اللغة متفاوتة فى الوقوع على الكيفية
او على المحل او عليهما جميعا وفى كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك
كالابصار والسماع اولما يفضى اليه كالبواقى ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته
وسمعت الصوت لاصوته ولمست الحرير لالينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر
ورائحته (قال القسم الثانى ٤) اى من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات
الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد
فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على ان القائلين
بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لايجعلونها من جنس الكيفيات
والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا فالتمايز بينهما
قد لايكون الا بعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من
الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان سبق الى الوهم ووقع فى بعض
العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض
المشخصة (قال فمنها الحيوة ٦) سيجيئ معنى الحيوة فى حق الله تعالى واما حيوة الحى
من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها لامن جهة اختلاف فى حقيقتها بل من
جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار فقيل هى صفة
تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ماهو
رأى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هى مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد
بالاول لتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها
سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة على ماسيجيئ تفصيلها ومعنى اعتدال
النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة
بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من
ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى
الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق
يذكر فى بحث المزاج فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض
عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة
نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة
الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها فى النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها

٧ وهى الروائح ولا اسماء لانواعها الا من جهة الملاءمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرائحة حلوة او الاضافة كرائحة المسك متن

٤ الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهى مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا متن

٦ وهى فى الشاهد قوة تقتضى الحس والحركة اى تكون مبدأ القوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى اى القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ وذى المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها فى النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان فى العضو المفلوج او الذابل الحيوة بآثارها من غير حس وحركة او اغتذاء متن

(وان)

وان الغاذية فى النبات والحيوان حقية واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفى العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لايدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولايصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة مايصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انى اريد ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلاتكون هى هى بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان فى العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لايجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لايحتاج الى البيان (قال وعندنا لايشترط ٢) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسائط بل فى الجزء الذى لايتجزأ والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان هذا الاشتراط بناء على مايشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو لشدة او شدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لايقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلامرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لايقال لم لايجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ماسبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء

٢ اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزله تعويلا على مايشاهد من زوالها بانتقاض البنية وفقد الاعتدال والروح ومنا من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترط فاما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح فالاشتراط من الجانبين دور ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قائم بالمجموع على ماسبق واوسلم فدور معية واوسلم فعدم المرجح ممنوع غايته عدم الاطلاع عليه متن

مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح يوجد فى الخارج وان لم يطلع عليه لايقال فحينئذ تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لايستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى به يتحقق البنيـة (قال واما الموت ٣) فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ماقيل انه عدم الحيوة عما من شانه اى عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كافى العمى الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى ولايلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التـأثير على ماهو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لايوصف بكونه مخلوقا و يجاب بان المراد بالخلق فى الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا ولوسلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج (قال ومنها ٤) اى من الكيفيات النفسـانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذى استقر عليـه رأى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة فى العقل الذى هو المدرك او آلته التى بها الادراك وهذا معنى ماقال فى الاشارات ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها مابه يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارج او محصلا ابتداء وسواء كان منطبعا فى ذات المدرك اوفى آلته والمراد بالمشـاهدة مطلق الحضور وفى قوله يشاهدها مابه يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى مايكون بغير آلة فيكون ارتسـام الصورة فى ذات المدرك والى مايكون بآلة فيكون فى محل الحس كافى الابصار بحصول الصورة فى الرطوبة الجليدية اوفى المجاور كادراك الحس المشـترك بحصول الصورة الخيـالية فى محل متصل به والمراد بالمشـاهدة مجرد الحضور على ماهو معناها اللغوى لا الابصـار وادراك عين الشئ الخارجى على ماهو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تضمنت العبارة فى جانب الادراك العقلى تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان مابه الادراك العقلى هو ذات المدرك وفى جانب الادراك الحسى تكرارا بحسب المعنى حتى كان هناك حضورين احدهما عند المدرك والاخر عند الآلة وليس كذلك بل

٣ فزوال الحيوة اى عدمها عما اتصف بها اوكيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج احترازا عن القتـل على ان الفعل بمعنى الاثر اذ التـأثير اماتة فعلى الاول معنى خلقه تقديره اوخلق اسبابه متن

٤ الادراك وبيانه فى مباحث المبحث الاول لاخفاء انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العينى اذ كثيرا ما يدرك ولاوجود او يوجد ولا ادراك بل بوجوده العقـلى وهو المعنى بالصورة فحقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل متن

الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميزا وظهورا لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك مالا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته٧) اشارة الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون ادراكه دائما والثاني تكون صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة محصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا نطلع على انيتها وماهيتها الا بعد النظر والتأمل واتما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا الا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد

٧ كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورته المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات متى

٢ وهو بتهمن التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بمايدركه من السواد والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لايلزم ﴿٢٢٦﴾ من ادراك المعانى العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها وانما الكلام فى عكسه فكيف فى مثل حصول السواد والبياض للجسم ثم لا يقدح فى ذلك ان المبصر هو هذا السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس او الحس المشترك مع ان الحصول فى الجليدية مثلا وانه ربما يتحقق الحصول فيهما مع عدم الادراك لعدم التفات النفس ثم الصور العلمية وان كانت من حيث حصولها فى العقل عرضا لم تناف كون الماهية المعقولة جوهرا بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كما انها يكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية وكليا من حيث انتسابها الى الافراد ونسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود الى الماهية فى الخارج فلا زيادة الا باعتبار العقل (الادراك) ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهى من حيث ان الحصول نفسها علم وعرض موجود فى الاعيان كسائر

عليه بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشئ ٢) اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية التى ربما تسمى ماهية الشئ لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ماقام به هوية الحرارة لا صورته وماهيته وكذا جميع الصفات وفرق مابينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لاتلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لاينافى مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت اياها ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على الوجود العينى وبهذا الاعتبار يقال تارة من ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب آخر وهو ان حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر للمحضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو فى حصول العرض بمحله ولا كذلك حصول الحاضر للمحضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف زائد وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه الشئ او ما يجرى مجرى هذه العبارات ولهذا اعنى لكون الحصول الادراكى مغاير الحصول العرضى للمحل المستلزم للاتصاف لايلزم من ادراك المعانى التى تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافى فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام فى ان الحصول الاتصافى هل يستلزم الحصول الادراكى حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبنى على ان مجرد الحصول الاتصافى كاف فى الادراك النفسى صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكى والحق ان الكل بوجود غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم فى ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذى الصورة واصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافى وبالجملة اذا كان الحصول الادراكى غير الحصول الاتصافى ولم يتحقق كون الحصول الاتصافى لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه

الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلايرد ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذى له الحصول وكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العينى كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع فى ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه او فى آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل فى الخيال اوغيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك مافيه الحصول والجواب انا لانجعل ادراك المحسوسات هو الحصول فى الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول فى الآلة فلايلزم ماذكر و بهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجردا لحضور عند الحس على ماهو المراد بالمشاهدة كافيا فى الادراك لكان الحاضر الذى لاتلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للوجود العينى الذى ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضرورى وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشئ الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا اوكليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان كون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها فى الحال قائمة بالموضوع الذى هو النفس لاينافى كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع وانما المستحيل كون الشئ جوهرا وعرضا فى الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع ولا فى موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لاينافى كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل فى العقل من كل منها عند التجرد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود الى الماهية فى الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لاارتياب فى ان العلم عرض موجود فى الخارج لمعنى حصوله فى النفس حصولا متأصلا موجبا للانصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذلا حصول لها الا فى النفس وحصولها فيها ليس حصولا انصافيا

٤ صفات النفس ومن حيث انه زائد عليها مفهوم ولاتحقق له الا الاذهان واما المعلوم فهو ماله الصورة لانفسها الان يستأنف لها العقل و يلحقها احكام هى المعقولات الثانية و بهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة متن

٩ لما انكروا الوجود الذهني جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك اوصفة لهما اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذلا تعقل الاضافة الى مالاتحقق له اصلا ﴿٢٢٨﴾ ولزم القول بالصورة في الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم المحض فكذا لاصورة له وان اخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها ان له وجودا غير متأصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن سينا انه ليس في العقل من الممتنع صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفي بان يحكم ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراد ابي هاشم حيث اثبت علما لامعلوما له

(الصورة) متن

مثل حصول العرض في المحل على ماسبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للوجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لاتحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يستأنف لها تعقل وتلحقها احكام وعوارض لايحاذى بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي ذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لاكليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى (قال والمتكلمون ٩) يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هنالك ثلثة امور اولكل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشئ بنفس ذاته فان التعلق لايتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على مامر في حصول الشئ للشئ نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمفروضات التي يبين بها الخلف فانه لاتحقق لها في الخارج واذا لم تتحقق في الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينهما وبين العالم ومايقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ماهو رأى افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات لايقال غاية مافي الباب ثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لايختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى



الصورة لا للعدم المحض فاما ان تكون فى الخارج فلا تكون معدوما والكلام فيه اوفى الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس فى الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن فى الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها وما هيتها العقلية اعنى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو فى صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه ذكر فى الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل ولا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابى هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شئ والمستحيل ليس بشئ وحينئذ لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدى من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم بالاشياء (قال المبحث الثانى ٣) الاحساس ادراك للشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس وفى كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته فى بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابى الحسن الاشعرى الاحساس بالشئ علم به ٢) فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقى ورده

٣ انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل متن

٢ فان اراد انه لا يخالف سائر العلوم الا باعتبار المتعلق والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتى العلم التام بالشئ والاحساس به وان اراد انها انواع من العلم فلفظى مبنى على اطلاق العلم على مطلق الادراك وهو انما يقال لما عدا الاحساس وقد يخص بالخبر او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئى او البسيط معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك ترددا فى الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بتساوى الطرفين فهو احد الاقسام السابقة متن



الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين
العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا
لانسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان يكونا
علمين متخالفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به
ضروري كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود
الجمهور نفي ان تكون حقيقة ادراك الشئ بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث
لا يتفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشئ بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس
واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم
اسم لمطلق الادراك اولنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة
فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او ادراك المركب فيسمى ادراك
الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه
وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا
مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح
والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس
بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض
ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض
وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر
النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما
اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به
عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين
من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه
والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان
الشك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين
حينئذ بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا فالتصديق
على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير
الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع
النسبة اولا وقوعها وما ذكر الامام وجمع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون
راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع
واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا
فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق بكون احد
الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا (قال والذهول٣) يشير الى الفرق

٣ من الصور الادراكية ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب فنسيان والا فسهو والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له لصدق الحد وقالت المعتزلة تماثل لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولان العلم ينقلب جهلا مع بقاء ذاته كما اذا اعتقد قيام زيد وطول نهاره وقد قعد في البعض والجواب ان العارض قد يكون لازما فتختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع

متن

بين السهو والنسيان وقد لايفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة للعلم التصديقى فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعنى الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما مثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لايختلفان الا بمطابقة الواقع ولامطابقته وذلك خارج لان النسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لايوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا فى الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف فى ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللا مطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف فى الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله على المنع اى لانسلم ان الاختلاف بالعارض لايوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لولم يكن لازما ولانسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فما دام زيد فى الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل (قال المبحث الثالث العلم٧) اما قديم لايسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث الاولى مايكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظرى والثانية العلم الاجمالى كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب فى ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ تفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلى وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلاشك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا احدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل فى الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالى والثانية بمنزلة العلم التفصيلى وبهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل فى العلم الاجمالى اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون الحقايق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال

٧ ينقسم الى قديم وحادث ومراتب الحادث ثلث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد فللضرورى بالحواس وللنظرى بالضرورى واما بالفعل اجمالا بان يكون عنده امر بسيط هو مبدأ التفاصيل او تفصيلا بان يلاحظ الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا فالحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل لا كل واحد وفى التفصيلى صور متعددة فيندفع ما قال الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات والمتعددة يكون تفصيلا اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها مرتبة وبالاجمال دفعة

متن

ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالى وان كان على ترتيب زمانى بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلى لكن على هذا لايكون الاجمالى مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلى على مازعموا و يمكن الجواب بان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل منها واحداً من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالى مجرد تميز الشئ عند العقل ومن التفصيلى ذلك مع العلم بتميزه وقدسبق الكلام فى ان العلم بالشئ هل يستلزم العلم بالعلم به وفى انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشئ واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز و بامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية (قال المبحث الرابع ٨) قال الامام لايجوز انقلاب العلم البديهى كسبيا و بالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا فى جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتى له والذاتى لايزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدى وغيره ان انقلاب النظرى ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظرى والمعتزلة عولوا فى الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم نفى الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان فى العلم بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضرورى نظريا فجوزه القاضى و بعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التى ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ماجاز على الاخر كما جاز على الانسانية التى فى زيد ماجاز على التى فى عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ماهو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او ادعى ان حقيقة الكل هى الصفة الموجبة للتميز على ماسبق اواراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضرورى من كل منهما ان ينقلب الى النظرى منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض مايجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وماذكر الآمدى من انه لو سلم التجانس فلاشك فى الاختلاف بالنوع والشخص فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك مبنى على انه فهم من التجانس الاشتراك فى الجنس على ماهو

٨ قيل لاخلاف فى جواز انقلاب النظرى ضروريا بان يخلق الله تعالى ويجوز القاضى عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التى ليست مقتضى الذات فيجوز على كل مايجوز على الآخر كما يجوز على الانسانية التى فى زيد مايجوز على التى فى عمرو ومن قال او سلم التجانس فلاشك فى اختلاف الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو عن الضرورى مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور متن

مصطلح الفلاسفة ولا ادرى كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضى لايجعل الاشتراك فى الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المتشاركين ما يجوز على الآخر والجمهور على ان الضرورى لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضرورى قد لا يحصل لفقد شرط او استعدادا لا انهم انما عولوا فى استحالة الخلو عن الضرورى على الوجدان وفيه ضعف لان غاية الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لا خفاء فى ان الخلو عن الضرورى انما يمتنع مادام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولى القاضى الى انه لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به يستأصل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الاخر للقاضى هو الجواز مطلقا اى فى كل ضرورى وفساده ظاهر لظهور استحالة النظرى بدون ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد (قال والخلاف ٧) قد اختلفوا فى ان العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا تمسك المانع بانه لو استند اى ابتنى وتوقف على النظرى المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيته لا يستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغنى عن النظر فيه مفتقرا الى النظر فى تصور الطرفين فان سمى مثله ضروريا كان مستندا الى النظرى فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى لا يفتقر الى النظر اصلا اولا يفتقر الى النظر فى نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضرورى منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتنى على علم حاصل

٧ فى جواز استناد الضرورى الى النظرى يشبه ان يكون لفظيا متن

بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦) اتفق القائلون بان العلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على الخلاف فى تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ورد على الامام ان الجواز الذهنى اعنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجى اعنى عدم الامتناع فى نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلى انه يمتنع فى المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين فى علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع فى ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى فى جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى الجملة وهذا لا ينافى معلوميتهما بعلم واحد فى بعض الاعيان وحينئذ لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافى الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل نفرض الكلام فى المعلومين يجوز انفكاكهما فى التعقل كيف ما علما قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونهما مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باستناد اثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما فى العلم بالشئ مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشئ مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو العلم بالعلم به وهكذا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات

(معلومة)

٦ هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه خارجا كما فى القديم فهو فرع الخلاف فى تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين فى علم ورد بجواز ان يحصلا بنظر كما علمنا بعلم وهو ضعيف وقال القاضى والامام يتعدد ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والا لزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين متن

معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشئ ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشئ والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار (قال ثم عند التعدد ٢) لا خفاء فى جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا فى محل فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره فى اختلاف الجوهرين واعترض الآمدى بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء فى اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر فى زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشئ فى وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام فى انهما حينئذ مثلان او مختلفان (قال المبحث السادس ٣) قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذى به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة او الباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه فى الكليات يكون بالذات وفى الجزئيات بتوسط الآلات اعنى المشاعر وسيجئ بيان ذلك فى بحث النفس (قال المبحث السابع ٦) لا خلاف فى ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجئ ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اى الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشئ عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان

٢ فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان وان تماثل المعلومان و بمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت متن

٣ محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه فى الجزئيات بتوسط الآلات وسيجئ لهذا زيادة بيان متن

٦ العقل الذى هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات وقيل القوة التى يحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التى يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والقوة التى بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة متن

كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون
بدون العلم كما فى النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات
بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ماقال الامام انها غريزة يتبعها
العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور
الحسنة والقبيحة وماقال بعض علماء الاصول انها نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث
ينتهى اليه درك الحواس اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من
سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذى يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال
ومنها ٦) اى ومن الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند
العقل غير ملتبس بغيرها الا انه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد
تصورها وهى تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهى الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد
الانسان مالايشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهى مالايريده كاكل طعام لذيذ
يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى
طرفى الفعل والترك على السوية فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع فى احد طرفيه او ظنه ترجح
بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع
او ظنه لان القادر كثيرا مايعتقد النفع او يظنه ولا يريده مالم يحدث هذا الميل واجيب
بانا لانجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن
وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وماذكر من الميل
انما يحصل لمن لايقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لايصل
اليه اما فى القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلايكون شئ منهما لازما لها فضلا عن
ان يكون نفسها وذلك كما فى الامثلة التى يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين
من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف فى طلب المرجح واعتقاد نفع فى ذلك
الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لابد من مرجح حتى لو تساويا
فى نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد
عند فرض التساوى وهو لايستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك
الترجيح ليس الا لمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع فى ذلك المعين فالارادة عندهم
صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة
لاحد طرفى المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لايقتضى كونها من جنس الاعتقاد
او الميل كذلك لاينفيه وكذا لايقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة
تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور
ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون

(الامقدورا)

٦ الارادة وفيها مباحث البحث الاول الاشبه ان معناها واضح عند العقل وتغاير للشهوة ولذا قد يريد الانسان مالا يشتهيه وبالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع او ميل يتبعه وعندنا ليس ذلك شرطا لها فضلا عن ان يكون نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير اعتقاد نفع او وجود ميل يتبعه وما ذكره اصحابنا من انها صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لايفيد مغايرتها للاعتقاد والميل ولا لزوم كون متعلقها مقدورا ليبطل ما قيل ان متعلق كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة وكراهة متى

الامقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة والكراهة و بالعكس الااذا جعلناهما من مقدورات العبدباقدار الله تعالى وصح ماقيل فى الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قدتتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشئ او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشئ الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لايوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لامعنى لاشتهاء الانسان شهوته لشئ الابمعنى الارادة كما قيل لمريض اى شئ تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى وكذا النفرة لاتتعلق بالنفرة (قال والفلاسفة ٢) يعنى انهم لماذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لافاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان فى نفى الارادة عنه تعالى شناعة والحادا لاضافة افعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لاينافى كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك او من العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب فى ذلك ولامستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لوكانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوى العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد من الارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهى منفية عن الواجب (قال المبحث الثانى ٣) ذهب الشيخ الاشعرى واتباعه الى ان ارادة الشئ نفس كراهة ضده اذ لوكانت غيرها لكان اما مماثلا لها اومضادا اومخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا فى صفات النفس اعنى مالايحتاج الوصف به الى تعقل امرزائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والافان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمختلفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لوكانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولوكانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان المخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذى هو الحموضة ومع خلافها الذى هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لايستلزم التغاير ليلزم احد الامور الثلثة سلمناه لكن لانم جواز اجتماع كل من المخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر اوضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشئ وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشئ اويكره من غير شعور بضده فارادة الشئ لاتستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير

٢ لما زعموا ان الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفى الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير او بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره ثم ذكروا ان لها معنى اخر اعم هى حالة ميلانية توجد للانسان وغيره متن

٣ ارادة الشئ عند الشيخ نفس كراهة ضده والالكان مضادا لها او مماثلا فلم يجامعها او مخالفا فيجامع ضدها الذى هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور لان المخالفين قد يكونان متلازمين اوضدين لواحد فلو لزم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشئ ولايشعر بضده ثم على تقدير الشعور لادليل على الاستلزام وان حكم به القاضى فضلا عن الاتحاد متن

ﻫو بيانها فى مباحث البحث الاول القوة وهى صفة تكون مبدأ ﴿ ٢٣٨ ﴾ التغير فى آخر من حيث هو آخر اما مقارنة

للقصد اولا وكل منهما اما مختلفة الآثار اولا فالاولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام فى الصور النوعية والنفوس لانها من قبيل الجواهر والمعتبر فى كون القوة قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف الآثار ولهذا قيل صفة تؤثر وفق الارادة او يكون مبدأ لافعال مختلفة فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية والمشتملة على احداهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية والمراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك

متن

الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط واختلف القائلون بالتغاير فى الاستلزام فذهب القاضى والغزالى الى ان ارادة الشئ تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مشعورا مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية اومع رجحان احدهما بحسب مافيه من نفع راجح وايضا لو صح ماذكر لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضدا المكروه ولا مخلص الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بماله ضد واحد واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح فى معرض ابطال حكم القاضى بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح فى معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا للمريد مقارنا لارادته حتى لا يتعلق بفعل الغير وبالمستقبل و يكون كل ذلك من قبيل التمنى دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنها القدرة ٨) لفظ القوة يقال للصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة و يقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية فيفسر بصفة هى مبدأ التغير من شئ فى آخر من حيث هو آخر فقوله فى آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفى التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة و يتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه فى تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التى هى وصف المؤثرية اما ان تكون مع قصد وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون آثارها مختلفة اولا فالاولى وهى الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هى القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهى القوة المؤثرية على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف فى آثارها وهى القوة الفلكية والثالثة وهى المبدأ لآثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور وهى القوة النباتية والرابعة وهى مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور وهى القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهى المبادى القريبة للافعال واما ان لكل منها او لبعضها مبادى من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد ينازع



في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات مالا يؤثر كالعلم ومايؤثر لاعلى وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لاتكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد على ماصرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ماسيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع مايقال لابد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ماهو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ماذهب اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي الصعود والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لايؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ماهو رأينا وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ماهو رأي المعتزلة يؤيد ماذكرنا (قال والوجدان يشهد٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ماهو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لاالعلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ماذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الان يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع لايقال ويتأتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأتى من الممنوع وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ماذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الان يقال اليوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو واثارها من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على مانسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ماقالا القدرة بعض القادر وان فسر

٦ بها وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض متن

٧ القدرة الحادثة على الفعل لاتوجد قبله خلافا للمعتزلة لنا انها عرض فلايبقى الى زمان الفعل بخلاف القديمة ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم واستلزام فرض وقوعه الخلف ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الامثال كالعلم والميل والتمنى ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا والثانى بالنقض بالقدرة القديمة والحل بان الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بان يفرض بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثانى بانا لانشترط فى المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كايمان الكافر دون خلق الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين متن

بانها صفة فى القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما يصح فى القدرة بمعنى المقدورية اى كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازى واعترض على ماذكره القوم من التمييز بالضرورة بين حركتى البطش والرعشة وماذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعى محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا تثبت المكنة والجواب ان الضرورى هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعى الفعل او الترك لاينافى تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة (قال المبحث الثانى ٧) اختلفوا فى ان الاستطاعة اى القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لاقبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا فى انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لايبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولايرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار فى حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتمنى ونحو ذلك مما لانزاع فى جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لايخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثانى ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولاشئ من الممتنع بمقدور وفاقا الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لاقبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه

(معدوما)

معدوما وغير واقع فممنوع لكنه لاينافى المقدورية فامكان الحصول من القادر وان
اريد امتناعه فى زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه
الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود و بشرطه
لكنه ممكن حال القعود وفى زمانه بان يزول القعود و يحصل القيام واحتجت المعتزلة
بوجوه الاول ان القدرة لولم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات (١)
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة (٢) بطلان التكليف لان
التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لامعنى لطلب حصول الحاصل
فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليف مالايطاق
وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه (٣) كون جميع
الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلى ازلى بالضرورة فان قيل
المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة قلنا لابل انما ينازعون فى كونها صفة زائدة على الذات
ولو سلم فيكون الزاميا والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة
بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما
بهذا الايجاد فلا وعن الثانى ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لايشترط فى المكلف به
ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له
فى الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لايصح تعلق قدرة العبد به اصلا
وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو
او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان بخلاف خلق الاجسام
ونحوه مما لايصح تعلق قدرة العبد به اصلا وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم
لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون
الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو فى تعلق القدرة والازلى انما هو نفس
القدرة وكونها قديمة سابقة لاينافى كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق
القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث اوحدوث القديم ولو حمل ماقال الآمدى ان
القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهى انما تتعلق بالافعال
الممكنة والفعل فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به فى الازل بل فيما لايزال على هذا المعنى لم يرد
عليه اعتراض المواقف بان فيه التزام ماالتزمه المعتزلة مع بيان سببه فى القدرة القديمة
فليجز فى الحادثة ايضا بسبب آخر و بان الفعل فى الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لايزال
فى زمان سابق على الزمان الذى وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم
كون الفعل فى الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام فى تعلق القدرة بالمعنى
الذى يصحح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لايتأخر عن نفس القدرة
لا بالمعنى الذى اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان
ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا مقارن بلا نزاع

٦ عن الفعل لايكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لا تتعلق ﴿٢٤٢﴾ بمقدورين وان لم يكونا ضدين

وقالت المعتزلة الفرق
بين المقيد والزمن
ضرورى كيف وليس
فيه تبدل ذات اوصفة
ولاطريان ضدللقدرة
واتفقوا على انها
تتعلق بالمتماثلات لكن
على تعدد الاوقات
وجوز بعضهم تعلقها
بالضدين على البدل
وتردد ابو هاشم
فجوز تارة تعلق كل
من القلبية والعضوية
بمتعلقاتها دون
متعلقات الاخرى
وتارة لمتعلقاتهما من
غير تأثير فى متعلقات
الاخرى وتارة خص
الحكمين بالقلبية والحق
انه ان اريد بالقدرة
القوة التى هى مبدأ
الافعال بطريق الايجاد
وتسمى القدرة المؤثرة
او بطريق جرى
العادة وتسمى الكاسبة
فهى قبل الفعل ومعه
وبعده وتتعلق
بالمقدورين ونسبتها
الى الضدين على
السواء وان اريد
القوة المستجمعة لجميع
شرائط التأثير على

احد الوجهين فهى مع الفعل ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات متن (القوة)

حادث فى حق القديم ايضا (قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع ٦) اى
الذى منع من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة لايكون قادرا عليه حال المنع كالزمن
الذى هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين
اومثلين اومختلفين فان مانجده فى نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير مانجده عند
صدور الآخر واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ماقال
الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير
الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع مابه
الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان
الممنوع قادر والمنع لاينافى القدرة وانما ينافى المقدور سواء كان المنع بل مابه المنع عدميا
كانتفاء الشرط وقوع المقدور او وجوديا ضدا له كالسكون للحركة اومولدا للضد
كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا باننا نفرق بالضرورة
بين المقيد الممنوع من المشى والزمن العاجز عنه وماذاك الا بوجود القدرة فى المقيد دون
العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير فى ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة
وقد كان قادرا حال المشى فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن
الاول بان الفرق عندنا عائد الى جرى العادة بخلق القدرة فى المقيد بارتفاع القيد بخلاف
الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثانى
بمنع عدم التغير فى الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات
لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين فى محل واحد بقدرة واحدة فى وقت
واحد واختلفوا فى تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل
اذ لو لم يكن القادر على الشئ قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث
لم يتمكن من تركه وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة
القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق
بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس
وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لاتؤثر الا فى افعال محله مثلا القائمة بالقلب
تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد
الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال
القلب والقائمة بالجوارح لاتتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق
بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر فى افعال الجوارح والقائمة بالجوارح
لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار فى المتن بقوله وتارة خص
الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع
افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازى كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة



القوة التى هى مبدأ الا فعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك فى كونها قبل الفعل ومعه و بعده وفى جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التى كملت جهات تأثيرها فلاخفاء فى كونها مع الفعل بالزمان لاقبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التأثير والمبدأية بمايعم الكسب الذى هوشان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما اومعها عادة مقارنة و بدون ذلك سابقة (قال المبحث الثالث ٢) الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند ابى هاشم هوعدم ملكة للقدرة وليس فى الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل اومن شانه القدرة بطريق جرى العادة على ماسبق و يتفرع على كون العجز ضد القدرة ماذهب اليه الشيخ الاشعرى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لاعن القيام المعدوم ولاخفاء فى ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين لمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لاعن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لاعن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال (قال وفى تضاد النوم للقدرة تردد ٦) لاخفاء فى جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدورله وان النوم لايضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابواسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضى وبعض الاصحاب وللمعتزلة فى القدرة تفريعات وتفاصيل لانطول الكتاب بذكرها (قال و يضادها الخلق ٤) يريدان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لايكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر فى صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لابسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفى الفعل والترك على

٢ العجز ضد القدرة لاعدم ملكة ﴿٢٤٣﴾ كما هو رأى ابى هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما فى عدم القدرة وله ان يمنع ذلك فى الممنوع او يجعل الفرق ان من شانه القدرة بخلاف الزمن و يتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود لاعن قدرة و يبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة متن

٦ اذ قد يصدر عن النائم بعض الافعال و يمتنع الاكثر متن

٤ من جهة انه [illegible] يصدر بها الافعال عن النفس بسهولة من غير روية وان نسبته الى الطرفين لاتكون على السوية متن

السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال فى التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما (قال ومنها ٩) اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافى من حيث هو مناف والملايم للشئ كماله الخاص اعنى الامر اللايق كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ماهى عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشئ قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه لامن جهة الملايمة لايكون لذة كالصفراوى لا يلتذ بالحلوى والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لاالى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ماقال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل الوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعنى الاصابة والوجدان لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الابحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول مايساوى اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول مايناسب الشئ ويليق به من حيث اقتضائه براءة مالذلك الشئ من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لافى نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية فى شئ فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لايعتقدهما فيما تحققتا فيه فلايلتذ به ولهذا يحصل من شئ معين لذة اوالم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملايم اومناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم اوالمنافى من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع مايقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا تلايمه بل يضره وينفر عن الادوية وهى تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافى ولاهو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى وسنتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس فى مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص من الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى اوعينه وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم

٩ اللذة والالم وهما بديهيان وقد يفسران بادراك الملايم والمنافى من حيث هما كذلك فهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما اضافة يختلف بالقياس الى المدرك واصابة لذات الملائم والمنافى لاصورتهما والحق انا نجد حالة هى اللذة ونعلم ان ثمة ادراكا للملائم واما انها نفسه اوامر حاصل به وهل يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية ويبطله الالتذاذ باصابة مال اومطالعة جمال من غير طلب وشوق متن

(وحالة)

وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتمان الا بادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولا خفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك ٣) فانه ينقسم اليهما فينحصر فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شئ يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تعالى بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال و يدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا يعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتألم بالجهالات فامله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة او الما فان قيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد في الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها (قال والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا ٢) لا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوجد الادراك اعم من الاحساس والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم لا مناف وانما المنافي هوية الحرارة

٣ والعقلي اقوى لان المعقولات اكثر وادراك العقلي اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس في الحسي هو ما يلتذ به او يتألم لا نفس اللذة والالم متن

٢ وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او البارد لان الرطب واليابس انفعاليان نعم قد يولم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبض تفرق الاتصال بخلاف الرطب فان ما يستعقبه من التمديد انما هو بالمادة بخلاف المتفق اعني ما استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي وذلك لان شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة في الكيف متن

الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك
انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما
الوجع فمختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به
البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي
يسمى وجعا واتفقت كافة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف
يقع سببا للوجع في الجملة وان لا سبب لهسواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان
ضعيفا وهو ان كمال العضو وصحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الافعال
على ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدل المزاج وهو سوء المزاج او للهيئة
وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض
وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون
سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس
وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون
سببا بواسطته والى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب
احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون
واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون
مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية
وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة
سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى
من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد
واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال
كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن
فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه
بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات فعند خروجهما
عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر ابن
سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبيض تفرق
الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمدد اللازم
لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي
مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج
المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي في عدم
الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة
وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا

المنافات انما تحقق بين شيئين فلابد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الاعن حرارة قوية ولانها تستعمل فيها من ذات اقوى مما يستعمل فى الغب ولانها تؤدى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لايجد من الالتهاب مايجده صاحب الغب وماذاك الالكون سوء المزاج المتفق لايحس به وايضا المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعدذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذااستعمل ماء حار اتأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لماذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قدلايوجع بل لايدرك بالكلية وذلك اذاكان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولايكون قليلاجدا فلايشعر به وبمنافاته ثم فى الزمان الثانى تكون الزيادة على تلك الحالة غيرمشعور بها وكذا فى كل زمان وهذا بخلاف مايحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه مادام مختلفا (قال واعتراض الامام٢) اشارة الى دفع الشبه التى اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فنها ان التفرق يرادف الانفصال وهوعدمى فلايصلح علة للوجع لانه وجودى وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولوسلم فلامحالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط مايلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولوسلم فالعدمى لايلزم ان يكون معدوما ليمتنع كونه علة للوجود ولوسلم فالمراد بالسبب ههنا المعد الى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لاالمؤثر الموجد ولا امتناع فى ان يكون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما فى الوجع لانه دائما فى تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء فى الاعضاء والتحلل انمايكون بالانفصال عن الاعضاء لايقال هذاالتفرق لكونه فى غاية الصغر لايؤلم اولا يحس تالمه سيما وقد صار مألوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولوكان التفرق حين ماكان مألوفا غيرمؤلم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لوكان سببا بالذات لماتأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة فى غاية الحدة قطعا فى غاية السرعة لايحس منه بالالم الا بعد لحظة ربمايحصل سوء المزاج وجوابهما انا لانعنى بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لايتخلف الوجع عنه اصلا بل نعنى ان القدر المحسوس من التفرق فاذا كان فى عضو خاص من التفات النفس اليه والشعور به من غيران يصير مستمرا مألوفا وبشرط ان يدرك من جهة كونه

٢ الرازى بان التفرق عدمى وبان فى دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا فى الاعضاء ولا الم وبان الالم قد يتأخر عن التفرق كما فى القطع بما هو فى غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان الممتنع سببية المعدوم دون العدمى خصوصا فى المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذاكان فى عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كماله اللايق وحينئذ لا اشكال

٧ الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة بمعنى ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ اودونها ﴿٢٤٨﴾ لا كما هو رأى البعض من تخصيصها بالراسخة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها الافعال غير فارقة وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والمتفق على كونها صحة وفيما زعم الامام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة واما تخصيصها بالانسان فيما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر الى انها المبحوث عنها في الطب والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوى بدليل الاسناد الى الافعال فلا دور والدلالة بكلمتى عن ومن على مبدئية كل من الحال والمحل مبنية على ان الاول فاعلى والثاني مادى او الاول آلى والثاني فاعلى و اما المرض فجعله تارة ملكة اوحالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال (الجذب) الصحة وقد يطلق على مايحدث عنده من المبدأ للآفة في الافعال وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية

منا فيا لكيفية العضو فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق به وحينئذ يجوز ان لايكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدر مايدركه الحس او يكون مألوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملائما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم في اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بآلة في غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا يرى ان من انصرف فكرته الى امر اهم شريف كالتأمل في مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوى ربما لايدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة اوغير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مألوفة فاورد ماهو صحة بالاتفاق وهذا ما قيل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذاتى للصحة ولا في عرضى على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شئ من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من

٦ النفسانية وقد يذكر عند تعداد انواعهما ما يدل على ان كليهما او المرض خاصة من قبيل المحسوسات او غير الكيفيات وهو تسامح متن

الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرارا اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح و اما ماذكره فى موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى اللغوى فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشئ بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هى تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعنى البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى تصدر لاجلها و بواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدر الفعل السليم وهذا المعنى واضح فى عبارة القانون فى التعريف الثانى و اوضح منه فى عبارة الشفاء لان اللام اوضح فى التعليل من الباء وهى من عن فاندفاع الاعتراض عنهما فى غاية الظهور والامام انما اورده على العبارة الاولى فما ذكر فى المواقف ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغى واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر فى موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سوء مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة هى مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هى مبدأ للآفة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكأنه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر والا فالاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر او تقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامى لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية

والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولاخفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على مايصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لاما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال امامن المحسوسة او الوضع او عدم التركيب فانه اختصار مخل او العذر بانه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ماقيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات (قال ثم المعتبر ٦) قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وصفة لايصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لايصدق معها على البدن انه صحيح اومريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولامريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان تراعى في حال ماله وسط ومالبس له وسط وهي ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر

٦ في المرض ان كان عدم سلامة جميع الافعال لم يثبت الواسطة وان كان آفة الجميع يثبت منه

(منه)

منه عضو واحد او اعضاء معينة فى زمان واحد وجاز ان لايكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التى يتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لايكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لابد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لايكون معتدل المزاج سوى التركيب اما الثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر فى المرض ان لايكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التى هى مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شئ من الافعال مأوفا ولاخفاء فى انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر فى المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعنى الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء فى ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف فى تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف فى تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة فى الوقت الواحد او فى الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لايكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة وفى كلام ابن سينا مايشعر بابتنائه على الاختلاف فى تفسير الصحة حيث ذكر فى اول القانون انه لاتثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطون شروطا مابهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو لتخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفى كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين (قال ومنها الفرح٧) قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم فى بعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو ماتتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ماتتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ماتتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذى واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ماتتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ماتتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل وهو ماتتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب

٧ والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك ولابحث فيها من

من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير
مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم والا فمعانيها
واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما قال الفرح انبساط
القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات
المختصة بالكميات ٣) هي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة
والانحناء للخط والتقعير والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتي او للكم المنفصل
كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار
ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة
عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل
وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد اي نهاية
بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اي نهايات كما في نصف الدائرة
والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لا خفاء
في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة
بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون
الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة
بالكم على ما سبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم
الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها
من انواعها والجواب انهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون
او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض
الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي
والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم
الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي
الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل
المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة
(قال وبعضهم ٦) الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من
احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم
من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح يحيط به خط

٣ اعني التي لا يتصور عروضها لشيء الا بواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء وكالتقعير والتقبيب والزاوية او المنفصلة كالزوجية والفردية وقد يعد منها الخلقة اعني مجموع الشكل واللون باعتبار ان الشكل يختص بالكم لكونه هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم وكذا اللون فمن يخصه بالسطح واعتد بهذا المركب خاصة بما فيه من وحدة بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح متن

٦ على ان الشكل من الوضع متن

(في وسطه)

في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير
المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى المشكل واما
حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهى الكيفيات الحاصلة للسطوح
المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى
بعض او الى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه
الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء الجسم ولا السطح فان قيل النسبة مأخوذة فى مفهومه
ولا شئ من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور فى تعريفه
حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية
واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمى لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان
السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمى بالذكر دون الخط والسطح لانه
الذى يمكن تخيله بشرط لا شئ بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة
الحدا والحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثانى سطوح
والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه
تردد (قال والزاوية من الكم ٧) يعنى ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها
قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان
يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهى الى نقطة ولا خفاء فى ان هذا صادق على
غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمرادهم انها ما يلى تلك
النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها المحدب الى موضع الانحداب من
السطح الذى يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لا نم ان قبولها القسمة
بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفى كونها من الكم
وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة
فى الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهى بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة
او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلا لتقاء الخطين على استقامة
بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتأديها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن
زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلابد فى تضعيف المنفرجة
من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة
بالضرورة وحدوث الحادة فى الجانب الاخر لا ينافى ذلك وايضا لاشك ان الزاوية
جنس قريب للثلثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون
على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فاذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى
الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع فى عبارات المهندسين من كونها
سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمفاوتة بالذات فمبنى على انهم يريدون بالزاوية

٧ لقبولها القسمة ففسرت بسطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا والمراد انها ما يلى تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال هى المحدب من ذلك السطح ورد بانا يجوز ان يكون قبولها القسمة لا لذاتها كيف وقد انتفى فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتضعيف واذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى متن

ذ الزاوية كما يريدون بالشكل الشكل فيه و اون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وماذكر اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمنا ء الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك (قال القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية ٤) اى التى من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل اى تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعى كالمراضية واللين و يسمى اللاقوة او على ان لايقاوم ولاينفعل اى تهيؤ المقاومة و بطوء اللانفعال كالصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لايقبل المرض و يتأبى عن الانغماز و يسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين و يخصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله ومبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة فى هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج او مبدأ جسمانى به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة فى هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية و بصلابة الاعضاء وكونها فى خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللا انفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثانى ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة فى هذا الجنس مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات اعنى الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع فى الاين ٦) وهو النسبة الى المكان اعنى كون الشئ فى الحيز وللقوم فى تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين فى طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لانطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما اهمنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعنى حصول الجوهر فى الحيز بالكون و يعترفون بوجوده

٤ وهى استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين و يسمى ﴿٢٥٤﴾ اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل كالصحاحية والصلابة و يسمى القوة فالمشترك كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله قيل او على ان يفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة فى الاعضاء وهى راجعة الى الاول الثانى ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات ومبناهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات متن

٦ وهو الكون فى الحيز و سلوكه على طريقين الاول للمتكلمين وهو مباحثان البحث الاول الكون وجوده ضرورى وانواعه اربعة لان حصول الجوهر فى الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه فى القرب والبعد والا فاجتماع ومن اسمائه المجاورة والمماسة على الاقرب متن (وان)

٤ اذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز

فسكون او فى آخر فحركة فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان متن

٦ اول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر وقال القاضى وابوهاشم بل سكون لانه مماثل للحصول الثانى و يلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول ايضا فى الحيز الثانى سكون والتزم ذلك حتى قيل بان كل حركة سكون ولا عكس والتضاد انما هو بين السكون فى الحيز والحركة منه لا اليه فانها عينه واعترض بانه لو صح ذلك لزم ان يكون فى الحيز الثانى الحصول الثانى حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة لا يدفع الالزام متن

وان انكر واوجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه فى اربعة انواع هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والافالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز اول والحركة حصولا اول فى حيز ثان واولية الحيز فى السكون قد لايكون تحقيقا بل تقديرا كما فى الساكن الذى لايتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لولم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى على ماصرح به الآمدى وتحقيقه ان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لايتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة فى القرب والبعد حتى ينتهى غاية القرب الى المجاورة التى هى الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ماراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هى امر يتبعها و يحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق مختلف فيه قرب و بعد متفاوت ومجاورة (قال وقيامه بواحد ٤) قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالاخر (قال واما الحصول ٦) لاخفاء فى ان قولهم حصول الجوهر فى الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز او فى حيز اخر ليس بحاصر لجواز ان لايكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لاتنحصر فى الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا اولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه فى اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضى وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ماقال الاستاذ انه سكون فى حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر فى ذلك الحيز وعلى هذا لايتم ماذكر فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز

آخر فحركة والا فسكون و يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون الكون فى اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة فى الاحيان المتلاصقة اعنى الاكوان التى هى اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث فى السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول فى الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول فى الحيز الثانى يماثل الكون الثانى فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول و يكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثانى فى الحيز الاول فكذا فى الحيز الثانى فالتزم القاضى ذلك و ذهب الى ان الكون الاول فى الحيز الثانى وهو الدخول فيه سكون و بنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول فى حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثانى فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو يماثل الكون الثانى الذى هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدى بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول فى الحيز الثانى حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثانى دون الاول وحاصله ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر فى المواقف انه اذا اعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول فى حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذى هو الحصول الثانى لا يكون حينئذ جزأ للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هى مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزأ لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول فى الحيز الاول يكون حينئذ حركة مع انه ليس بمجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لان الحصول فى هذا

(الحيز)

الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول فى حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز اولم يقيد بشئ اصلا فهو واحد لامجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين فى الحيزين على مايفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لامجرد الحصول فى الحيز الثانى المقيد بالحصول فى حيز سابق على مايفهم من ظاهر العبارة وهذا لايتأتى الا على تقدير ان يشترط فى الحركة الحصول فى حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدى حينئذ انه او تماثل الحصول الاول والثانى فى حيز واحد لكان الحصول الثانى فى الحيز الثانى جزأ من الحركة كالاول (قال والتحقيق ٢) سيجئ فى طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله فى كل آن على خلاف ماقبله وما بعده قد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر وبالنظر الى الثانى انها حصولات متعاقبة فى احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر فى مسماه اللبث والحصول بعد الحصول فى حيز واحد وكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثانى مجموع سكنات وكان الحصول فى اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول فى حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول فى آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثانى من الحصولين فى حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز اخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق يعنى ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعنى الحصول فى الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لافصول منوعة بل ربما لايوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة اوسكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول فى حيز آخر او فى ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط فى السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضى واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتميزة فى الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما مثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثانى فى حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الاخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فتضادان

٢ ان للمتحرك بين طرفى المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ماهو المحقق منها فهى الحصول بعد الحصول فى حيز ﴿٢٥٧﴾ آخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فهى الحصولات المتعاقبة فى الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسم الحصول من غير اشتراط اللبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وحينئذ فالسكون هو الحصول الثانى او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون فى الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة فى الوجود يمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فمتماثلان او بحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين وايا ما كان فلا يجتمعان

ومبنى ذلك على ان المماسة ايست من الاكوان والا فلاخفاء فى اجتماعها كما فى الجوهر المحفوف بستة جواهر فان منعه على مانقل عن البعض مكابرة مبنى

ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين فى آن واحد فى حيزين فان قيل اليس
الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هى
مماساته لها قلنا من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم
التجزى فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من
يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها
بل امرا اعتباريا (قال المبحث الثانى ٦) يشير الى امرين اختلفوا فى كل منهما
انها حركة اوسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثانى حال الجسم
المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض مايحيط به من الاجسام كالحجر المستقر
على الارض فى الماء الجارى وكالطير الواقف فى الجو عند هبوب الرياح والحق
ان الاول حركة والثانى سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول
بانه لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الانفكاك اى انفصال بعض الاجزاء
عن البعض وبان الاجزاء الباطنة فى الاجزاء الظاهرة وهى فى الحيز فتكون الباطنة
ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثانى بانه لو كان متحركا لزم التحرك فى حالة
واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه
بان يتحرك البعض عليه آخذا من يمنته الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف
احتج المخالف فى الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذى هو الاجزاء المحيطة به
ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفى الثانى
بانه حصل فى حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول فى حيز آخر ولا معنى
للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة اوملزومها
واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول فى الحيز
الثانى انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات
انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر
ان الخلاف فى الاول عائد الى الخلاف فى حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعنى البعد
المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة به وفى
الثانى الى الخلاف فى ان الحيز هو البعد المفطور الذى لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر
المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة
من انه السطح الباطن من الحاوى وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة
على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول
الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول تمتنع حركة الجسم فى حالة واحدة الى جهتين
مختلفتين وعلى الثانى لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة
على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه حقا فان العقل

٦ الحق ان الباطن
من اجزاء الجسم
المتحرك متحرك
والمستقر على الارض
او الواقف فى الجو
عند تبدل الماء والهواء
عليه ساكن لانطباق
العقل والعرف على
ذلك والخلاف فى
الاول عائد الى الخلاف
فى حيز الجزء الباطن
وفى الثانى الى الخلاف
فى ان الحيز هو البعد
المفطور او الباطن
من الحاوى وان
الحركة هل يحصل
بزوال الحيز عن
المتحيز حتى يمكن
اختلاف جهتى
الحركة الواحدة
فى حالة واحدة ام
لابد ان يكون بزوال
المتحيز عن حيزه حتى
يمتنع ذلك وليس مراد
المخالف انى اجعل
لفظ الحيز او الحركة
اسما لهذا المعنى بل
ان حقيقة ما وضع
الاسم فى الاصل بازائه
هو هذا فلا يكون
نزاعا فى التسمية متن

(جازم)

م وهومباحث المبحث الاول الاين حقيق انلم بفضل الحيز على الشئ ككون الماء فى الكوز والافغير حقيقى ككون زيد فى الدار اوفى البلد اوفى العالم و يكون جنسيا و نوعيا و شخصيا ككون الشئ فى المكان اوفى الهواء اوفى هذه الدار و يقبل التضاد كفوق ﴿ ٢٥٩ ﴾ واسفل والاشتداد كالاتم فوقية المبحث الثانى قيل الحركة الخروج

من القوة الى الفعل على التدريج اويسيرا يسيرا اولا دفعة ومبناه على ان تصور هذه المعانى التى حاصلها الاتصال الغير القار بديهى لايتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور وقيل كمال اول لماهو بالقوة من حيث هو بالقوة واريد بالكمال الحصول مالم يكن واحترز بالاول عن الوصول فانه يحصل ثانيا والتوجه اولا ونبه بقيد القوة على انه لابد لتعلق الحركة من مطلوب يتوجه اليه وان يبقى شئ منه بالقوة ولقيد الحيثية على ان كون الحركة كمالا للمتحرك انما هو فى الوصول الذى له بالقوة فتخرج كمالاته التى ليست كذلك

كالمربعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الاطلاق وتحقيقه لاتمييزه وتصوره عند العقل فلايضره كون المعرف اخفى وكون الكمالين اعنى التوجه والوصول فى الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن حيث الحصول عندها وصول متى

جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم فى حالة واحدة لاتكون الى جهتين و ماذكر فى المواقف من ان هذا نزاع فى التسمية ليس على ماينبغى لان ماذكره الاستاذ وغيره فى بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك والا لما كان لجعله من المسائل العلية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز اوالحركة ومايرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتيا تها بعد تصورها لابالحقيقة حتى يحكم بان هذا فى حيز وذاك فى حيز آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن (قال الطريق الثانى للفلاسفة م) والمبحث الاول منه غنى عن الشرح واما الثانى فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لايكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون فى آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لماهو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول مالم يكن حاصلا ولاخفاء فى ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول فى ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لاحقيقة لها الا التأدى الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه مادام موجودا شئ بالقوة اذلا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لايكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذى هو بالقوة من جهة التأدى الى المقصود الذى هو الحصول فى المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لامن جهة انه بالفعل ولامن جهة اخرى فان الحركة لاتكون كمالا للجسم فى جسميته او فى شكله او نحو ذلك بل من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة اعنى الحصول فى المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التى ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لامن حيث هو بالقوة بل من حيث

٤ كيفية بها يكون الجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لايجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز
بعد ماكان في آخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب ٥ ٢٦٠ ٥ الفرض على قياس المسافة والزمان

هو بالفعل واعترض اولا بان ماهيـة الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل
لكن لاخفاء في ان ماذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لايصدق
على الحركة المستديرة اذلامنتهى لها بالفعل فلايتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا
ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عماعداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو
تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة ابدية كانت اوغير ابدية فلايضره كون تصوره اخفى
من تصور ماهية الحركة ولاكون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعنى
المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض
فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها بوجه فيكون كمالا
اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ٩)
يشير الى ان ماذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على
معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لايكون قبله
ولابعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اى يوجد للمتحرك مادام متحركا ولايجتمع متقدمه
مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعدما كان في حيز آخر وحقيقته كون في الوسط
ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة
والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لاتتجزأ
وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى
لاوجود لها في الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها
فاذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان
الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان
الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت
الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد واما
بالمعنى الاول فوجودها ضروري يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج
اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما
الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لايتجزأ
لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام واجيب بانا لانسلم انه لاوجود
للماضي والآتي غاية الامر انه لاوجود لهما في الحال وهو لايستلزم العدم مطلقا
وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي مافات بعد الوجود والآتي مايحصل له
الوجود (قال المبحث الثالث ٧) الحركة تفتقر الى ستة امور (١) مامنه الحركة وهو
المبدأ (٢) ما اليه الحركة وهو المنتهى (٣) مافيه الحركة وهو المقولة اى الجنس

وقد يقال الحركة
لما يتوهم من كليته
المتصلة الممتدة بين
المبدأ والمنتهى ولا
وجود لها في الاعيان
لانها قبل الوصول
لم يتم وعنده قد انقضت
واما الاول فوجوده
ضروري وعدم
حصول المنقضى
واللاحق مع انتفاء
الحاضر لانه ان لم ينقسم
لزم الجزء وان انقسم
عاد الكلام لايقتضى
العدم مطلقا كيف
والمنقضى مافات بعد
الكون واللاحق
ماهو بصدد الكون

متن

٧ لابد للحركة مامنه
وهو المبدأ وما اليه
وهو المنتهى ومافيه
وهو المقولة وما به
وهو المحرك وما له
وهو المتحرك ومن
الزمان وهذا التعلق
بالزمان غير تعلق
الحركة التي منهما
الزمان فانها هناك
بمنزلة المتبوع وههنا
بمنزلة التابع اما المبدأ او المنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايف والى الآخر تضاد فيتضاد محلاهما (العالى)
وان تحدا بالذات كما في الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كما في الحركة من البياض الى السواد او باعتبار ٤

العالى الذى ينتقل المحرك من نوع منه الى نوع آخر اومن صنف من نوع الى صنف آخر (٤) ما به الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك (٥) ماله الحركة اى سببها المادى و هو المتحرك (٦) الزمان الذى يقع فيه الحركة و هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان و ههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعنى وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان المبدأ مبدأ الذى المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى و قد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لاخفاء فى تقابلهما و ليس من عقل لاشئ مبدأ عقل له منتهى و لا بالعكس و ليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما فى الحركة المستديرة اذ كل نقطة تعرض من مسافتها فهى مبدأ و منتهى باعتبارين و بحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما فى الحركة من البياض الى السواد وكما فى الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد من الفلك والثانى غاية القرب منه اوغير متضادين بوجه آخر كمافى الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى (قال و اما المقولة ٣) اى ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعنى الجنس العالى الذى يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع اخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اى سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابى وان كان فى كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها و بالجملة فالذى محققها هو ان للفلك حركة لا يخرج بها من مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما فى غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة و هو الوضع و لا نعنى بالحركة فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته بمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ما ذكر لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوى ولا حاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك و بالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نسلم ان للفلك او الكرة حركة و تبدل وضع قلنا هو ضرورى فانه لا معنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه بعضها

٤ عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط متن

٣ فاربع الاول الاين و هو ظاهر الثانية الوضع كما فى حركة الكرة على نفسها بان تتبدل اوضاعها من غير ان يخرج عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية ضرورة تبدل امكنتها فكذا للكل قلنا لو سلم ان هناك جزأ بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء فان قيل فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه و انما ذلك للاجزاء قلنا هو ضرورى متن

الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته فى الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يؤل الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاضافة الى الكل (قال الثالثة الكم ٨) الحركة فى الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف و يقال فى بيان ذلك ان الانتقال فى الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد فى كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما فى هواء باطن القارورة عند مصها والثانى اما ان يكون بنقصان جزء و هو الذبول كما فى المدقوق او بدونه و هو التكاثف كما فى هواء باطن القارورة عند النفخ فيها و يتمسكون فى امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها فى نفسها و انما هى قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل و بالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضى معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا فى نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه و بهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة فى ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأى من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين فى الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع و انتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل و عكسه تكاثف نعم لابد فى ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر و بالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه و بالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف و هو لا ينافى الامتناع فى بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال فى امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره و هو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره و هو تخلخل و بان القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقى لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعنى اشتغال حيز واحد بجسمين و هو ضرورى الاستحالة (قال وقد يقال ٢) يعنى قد يراد بالتخلخل الانفشاش اى تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء و بالتكاثف الاندماج اى تقارب الاجزاء

٨ والانتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة لورود مادة و هو النمو او بدونه و هو التخلخل و اما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول او بدونه و هو التكاثف متن

٢ التخلخل والتكاثف للانفشاش والاندماج وهما مداخلة الهواء بتباعد الاجزاء وضده و قد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة طبيعية و هو الورم او عليها لكن لا فى جميع الاقطار وهو السمن و يقابله الهزال متن

بحيث يخرج ما بينها من الجسم القريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لايخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة فى الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا وفى الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالافلاك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة فى الكم فى الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام فى عدم الانحصار و فى ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود المادة نمو ليس على اطلاقه و الى هذا يشير قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعى وهو الورم او على تناسب طبيعى لكن لا فى جميع الاقطار وهو السمن فانه و ان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المتغذى كالنمو لكنه لا يكون فى الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو و مقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا فى جميع الاقطار و قد يقال له الذبول ايضا و تحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد فى مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ فى الاصل فدخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول و اذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية و النفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة فى الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية (قال الرابعة ٤) يعنى من المقولات التى يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد و انتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان فى الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل فى المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشتعلها ويحس بها او الواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف فى بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا لا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار (قال والحق ٧) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فههنا يريد نفى الحركة فى الكم

---

٤ الكيف كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه او الورود عليه متن

٧ انهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم او كيف الى آخر لا دفعة توهموا حركة و لا حركة فى نفس الامر لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال الى كل دفعى كالارض تصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فتكون الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية متن

والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد اوانقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى اوتماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منهما فنتوهم ان ذلك حركة اذلا نعقل من الحركة الاغيرا على التدريج لكن لاحركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر فى الحركة ان لا يكون دفعه لابحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان مابين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما فى صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفى الحركة فى الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات اوجواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذلو انقسمت الى امور متغايرة نقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون مافرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذى لايتجزأ وكون البطء لتخلل السكنات اما الاول فلا نطباق الحركة على مافيه الحركة واما الثانى فلان السريع اذاتحرك جزأ فالبطىء ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام مالا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجىء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذى بين المبدأ والمنتهى اعنى امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لايقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد اذ التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعى والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضى ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ماهو شان الكم المتصل سواء كان عارضا بجسم واحد كما فى الحركة فى الماء اولاجسام مختلفة كما فى الحركة من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهى الآحاد سواء كان معروضه جوهرا اوكما متصلا اوكيفا اوغير ذلك وبهذا يندفع مايتوهم من انه اذا جازت الحركة فى المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية فى الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا يثبت للحركة فى باقى المقولات) يعنى لادليل على ثبوت الحركة فى الجوهر والمتى والاضافة

(والملك)

والملك وان ينفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت
الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر
لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى
فى وسط الاشتداد نوع الجوهر الذى منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل فى لوازمه
اولا يبقى فيكون ذلك انتقاء لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركة فى الكيف وقد يحتج بان
المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجئ من امتناع
وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة فى الصور انما تكون بتعاقب الصور
على المادة بحيث لا تبقى صورة زمانا وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة
للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سيجئ من ان تقوم
المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب
حدوث صورة اخرى واما ما قيل من ان تغيرات الجواهر اعنى الاجسام بصورها
لا تقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع فى آن وتغيراتها بكيفياتها
وكمياتها وابونها واوضاعها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار تتبدل نوعيته اذا قيس
ما يوجد فيه فى آن ما الى ما يوجد فى آن آخر بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما
يوجد فى الآنين المحيطين به وتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد فى آن آخر
من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال
المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة
من تلك الهويات واما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهى الصورة
فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو هو
فى الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما سبق مع انا لا نم تبدل هوية
المادة تبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة
النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر فى النجاة انه لا بد للحركة من متى
فلو وقعت حركة فى المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر فى الشفاء ان الانتقال فيه
دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون
حالة كحال الاضافة فى ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول فى كم او كيف
ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير
مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافة اذ لو بقيت
غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى
الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهى تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار وكذا

الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعنى البرودة والسخونة فى زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لامحالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لامن جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئته فذلك عائد الى ان فتور القوة اوانفساخ العزيمة اوكلال الآلة تكون يسيرا يسيرا او بتبعية ذلك يحصل التبدل فى الفاعلية فما توهم من التغير التدر يجى فى ان يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم فى ان ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال فى المواقف الحق انها تبع الحركة اما فى القوة ارادية كانت او طبيعية او فى الآلة واما فى القابل واتى فى القابل بلفظ اما دون او تنبيها على ماذكرنا فان قيل ماذكر فى الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف فى الجميع على ما اشار اليه الامام ولاحاجة الى ماذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها فى الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد فى الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لايعرض الاضافة لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضدا للابرد كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون فى هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه (قال واما المتحرك ٣) غنى عن الشرح (قال واما المحرك ٢) يريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لاتخرج عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا فى غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه نفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك فى المتحرك اعم من ان يكون جزأ منه او متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيتحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قال فحركة النفس ارادية ٦) قد اشكل الامر فى بعض الحركات انها

(من)

٣ فان كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة راكبها متن

٢ فان كان خارجا عن ذات المتحرك فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية متن

٦ من حيث امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها وحركة النمو طبيعية وكذا النبض ولايبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعية لاتكون الا على نهج واحد بل صاعدة او هابطة فذلك فى البسائط العنصرية متن

من اى قسم من الاقسام الثلاثة لاسيما حركة النبض فقد كثر اختلاف الناس فى انها طبيعية او ارادية وعلى التقدير بن فا بنية او وضعية اوكية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة فى المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ماهو اقرب واصوب فنقول اما حركة التنفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضرورى اليها فهو طبيعى من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادى من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها فى تلك الاوقات على مجراها الطبيعى وهذا معنى ماقال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعى والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته ولا يتذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامى تقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو فى البسائط العنصرية واما الطبيعية النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها للروح احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم ٢) يعنى هرب بعضهم عن الاشكال المذكورة بمنع انحصار الحركة بالذات فى الاقسام الثلاثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهى الارادية كالمشى اولا وهى التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك كجزء من المتحرك فعرضية ارادية او مكانا له بالطبع فعرضية طبيعية والا فقسرية (قال ثم العلة ٦) يعنى ان الحركة الطبيعية فى البسائط العنصرية

٢ من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية متن
٦ فى الحركة الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة ولا الطبيعة المختصة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فيحرك طالبا لها وهى مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعى اليها فلا يستلزم الارادة متن

وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الحيز الطبيعى لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة الحركة الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة بين الاجسام والالزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعية المختصة بذلك الجسم والالزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هى الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعى هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف اطبعه عند الوصول اليه ثم لاخفاء فى ان الاحوال الملائمة بطبايع الاجسام مخالفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس فمن ههنا يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التى اليها الحركة ظاهرة ولاخفاء فى ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما فى الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناهما اللغوى الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء فى حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز فى الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير فى هذا المبحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهى ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتى يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضى لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المتحرك او الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفى الماهية كالانسان والفرس وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلاخفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة الحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير

٣ تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف فى الماهية وبما عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف فى الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه لا يقدح فى هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب الى المحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك متن

تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف
المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة وان كان مافيه واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة
مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر
ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا
اذا اختلف مافيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم
الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وماذكر في المواقف
من انه لابد من وحدة مافيه ومامنه وماليه اذلو اختلف مافيه اختلف النوع كالتسخن
والتسود ليس على ماينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف
النوع عند اختلاف مجرد مافيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود
او كان الاصل كالتسخن والتبرد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالتشخص فلابد
فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته
من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة
اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء
وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لاخفاء في ان وحدة مافيه اعني وحدته الشخصية
تستلزم وحدة مامنه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان
ومافيه لايقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة
ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لاتكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع
الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف بل ومع اتحاد الجنس ايضا لايصح
على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة
المحرك فلاعبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لايكثر فيها بالفعل اصلا
قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في
الحرارة بتلاحق النيران ولايلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل
انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزى لايقدح في
وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا مايتوهم من تكثرها
باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لايبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع
اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة
بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلاوجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط
اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع

بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لايوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لاعلى الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي فدتتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل و بعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان و يصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان ومافيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المحرك اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لوكان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لااجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع و الزمان لاتكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لاالاجزاء وهوغير ممكن ههنا ثم قال هذا ماعندي في هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بماين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان ومافيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة مامنه و ماالیه ایضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة مامنه ومااليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقي ههنا بحث و هو ان تنوع الحركة ومافيه ومامنه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولية الى الكهولة مثلا انواع مختلفة و كذا الوان العنب واوضاع الفلك و اما في الاين فشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون مافيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف مافيه دون مامنه وما اليه والحركة على الاستقامة يمنة و يسرة فرسخا او اكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمحرك بل بحال الاينون انفسها وظاهر ان كون الاين الذي للحجر في اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي في اعلاه

وكون الاينون التي في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذلا تفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعاً فمثله ثابت في الاوساط غايته انه لايكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الاينون التي تترتب على استقامة المسافة اوانحنائها والتي تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والانفساق فيها مماليس بظاهر وغاية مايمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقدتقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لايعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين لايتبدلان اصلافلايصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبرذلك ولهذا لايمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة (قال واما ان وحدتها الجنسية ٧) ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة مافيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم يتناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولاخفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لماتحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل بمثل مامر في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لاكلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لاما صدق هو عليه من الافراد ومنعه آخرون لانه لايتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لافي العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير

٧ بوحدة مافيه حتى ان الواقع في كل مقولة جنس عال من الحركة ثم يتنازل عن ترتيب اجناسها فبناء على ان مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع في كل مقولة بل انما يقال عليها بالتشكيك او الاشتراك متن

التواطؤ لايثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لايعقل من الحركة فى الكيف مثلا الا تغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة مافيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولايكفى عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لامحالة يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ماسبق مع وقوعها فى المقولات الاربع بالمعنى الذى ذكرنا وانما يلزم ماذكر لو كانت الحركة الواقعة فى الكم من الكم وفى الكيف من الكيف وفى الاين من الاين وفى الوضع من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شئ من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية لما يصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولاينافيه كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لاخفاء فى ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك لانه جسم ولاتضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس اومن البياض الى السواد وبالعكس اومن غاية نموه الى ذبوله وبالعكس اومن انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولالتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركتين كما فى الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا اوهبوطا بالارادة او بالقسر ولالتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لايوجب تضاد المعروضات ولالتضاد مافيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد مافيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد مامنه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذى فى طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لاتضاد فى الحركة الوضعية فمختصة بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما فى الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب مابين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما فى غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لايوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض مايتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لايوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض

٢ فالتضاد مامنه وما اليه بالذات كتبيض الاسود وتسود الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ماعرض لنقطتين من الفوقية والتحتية وقيل من البداية والمنتهية ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا تفعل مثل ماتفعله الاخرى لكن فى النصفين على التبادل ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف

متن

(اوعلى)

او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لابطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحنيتين وان كانت احداهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن معين وكل معين يوجد فما فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان القوس التى تماس محدب الفلك المحيط فى غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغى ان تكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثانى ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر فى تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتى الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد فى الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا فى التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتى الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر فى تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتى للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى

للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون بمر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة وبتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالى لاتضاد الحركة على خلاف التوالى لان كلا منهما تفعل مثل ماتفعل الاخرى لكن فى النصفين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما مافعله الاخر لكن فى النصف الاخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى (قال واما انقسامها ٤) لاخفاء فى تطابق الحركة والزمان ومايقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والاين والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلثة ينقسم الآخران ضرورة وامر المبدأ والمنتهى ظاهر وفى المحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لاينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لا يقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الاثر اثر البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغى ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفى من جهة الخفاء فى ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال فى المتحرك حلول السريان كالبياض فى الجسم وقد اختص ذلك فى الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لاتفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لاتفارق امكنتها اصلا نعم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام فى العرض لكن التغير التدريجى المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمى الذى هو تكثير امتدادها الوهمى الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان (قال المبحث الخامس ٦) لابد للحركة من زمان ومن امتداد فى الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما فى الاين وهما اعنى الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة فى زمان فقد يقطع تلك المسافة فى زمان اقل او يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك نصفه فى الحركة يشتد فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطئا ولاتقدر

٤ فبانقسام الزمان وهو ظاهر ومافيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنمو او احدى الكيفيتين المتوسطتين فى تسود الابيض نصف الحركة الى الكل وماله لاز مايقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير مايقوم بالآخر وهذا فى الاينية انما يصير بالفعل اذا عرض للجزء انفصال لان الاجزاء سيما الباطنة لاتفارق ايونها متن

٦ من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطئا متن

على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول فى زمان مساو والمسافة المساوية فى زمان اقل وقطع المسافة الاقصر فى زمان مساو او المسافة المساوية فى زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها فى زمان اكثر او يقطع فى زمانها مسافة اطول و بطيئة بالنسبة الى عكس ذلك

(قال وسبب البطء ٧) يعنى ان المعاوقة التى تكون من نفس المحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما فى الحجر المرمى الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التى تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر فى الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب فى بطئهما نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء فى سببية هذه الامور فى الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذى هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حينئذ تخالل السكنات التى لا تخ الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطء لتخالل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التى فى المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخالل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثانى عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثانى تحرك الاول و بالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة فى صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعنى الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه يتحرك الى الازدياد و كحركة طوق الرحى اعنى الدائرة العظيمة والصغيرة و كحركتى الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذى الشعب الثلث عند رسمهما الدائرة العظيمة والصغيرة و اجيب بانا لا نم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادى يجوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل و كذا فى جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار و هو ملتزم الثانى ان فى الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة و الا امتنعت الحركة فلو وقع فى اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال و اجيب بان المؤثر فى الحركات بل فى جميع الممكنات قدرة الفاعل

٧ المعاوقة الداخلية فى غير الحركة الطبيعة والخارجية فى الكل لا تخالل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافى لتلازم الحركات واللازم منتف كما فى حركة الشمس وما يتخيل من حركة الظل و فى حركة طرفى الرحى ونحو ذلك الثانى ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضى وعدم المانع ضرورى البطلان الثالث ان فضل سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ على حركاته كفضل حركات الفلك الاعظم عليها فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات مغمورة او فى زمان هو اضعاف الاف زمان الحركة لا اقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين عادى لا عقلى فلا يمتنع الافتراق والثانى بان الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى بان امتزجت الحركات و السكنات بحيث لا يميز الحس ازمنتهما والحركات لكونها وجودية محددة تبهر السكنات وان كانت متكثرة

متن



المختار فله ان يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء لتخالل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشئ من الحركات التى نشاهد فى عالم العناصر كعدو الفرس و طيران الطائر و مرور السهم و غير ذلك الامشوبة بسكنات هى اضعاف آلافها واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لاتقطع فى اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذى يتم فى اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس و بالجملة ففى غاية الصغر فتلك الحركات فى غاية البطء فيلزم ان تخالل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته و يكون الحركات مغمورة لا يحس بهما اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها فى زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الآف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء فى ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا و يعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخالل السكنات بين الحركات و امتزاجها بهما ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتها بل صارتا بمنزلة شئ واحد لان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات فى غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولايخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة (قال ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف ٢) لا خفاء فى ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى تحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء و بطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد و الاشبه باصولهم هو الثانى لان الحركة لا تكون بدون زمان و مسافة اى امتداد فى احدى المقولات الاربع و كل منهما ينقسم لا الى نهاية و كل حركة تعرض فهى بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان بطيئة و بالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة و الضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى مالا تمكن الحركة فى اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وحينئذ تحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء و بحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى مايقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة و تلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة فى اقصر زمان ربما يخلو عن البطء و اما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى

٢ و هل ينتهى ذلك الى حد ام لا فيه تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثانى اشبه باصولهم متن

(ماهو)

ماهو في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان
(قال المبحث السادس ۲) ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين
مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او
انعطافا الى صوب آخر ولاخفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف
دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا
ولا انعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الاينية التي تفعل نقطا
هي نقط زوايا الرجوع ولا التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتجاج
الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل
الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان
الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة
والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنان متغايران
ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار
الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود
الجزء الذي لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع
ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني
نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين
زمانيهما كالنقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من
اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء
انه واصل وليس بواصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لاوصول
كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه
آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك
من حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار
الاتصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد
الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد
حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن
واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون
عديم الحركة وهو معنى السكون ورد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل
علة موجبة للوصول لا معدة لا يلزم بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف الزمان بمنزلة
النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بالفرض
للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم
الا بمجرد الوهم فلا نم تغاير آني الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ماله من

۲ زعم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء لا آن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا استحالة تتالي الانين واما النقض بكل حركة مستقيمة سيما اذا ادرنا كرة على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالي الآنين او تخلل زمان السكون فقد يرد بان انقسام المسافة هنا محض توهم متن

الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني مالاينقسم بالوهم ايضا ولاخفاء في ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالآن مالاينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لازمانية فان قيل مابال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزامه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولاكذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لايستلزم الجزء وكون الخط متألفا من نقط تستلزمه وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات او تخالل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة او كان المتحرك لايماس المسافة الابنقطة نقطة على التوالي كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو او ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحدا واجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لابد من ذلك في المسافة ايضا لانطباقها عليها وفيه نظر لايخفى (قال وزعم الجبائي ٩) يعني انه نبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لايزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لايتصور الابعد التعادل وعنده يجب السكون اذلو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجح بلامرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لافي زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ماهو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لايتصور فيه نزاع (قال احتج المانع ٢) اي القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لاسبب لضعف القاسرة الامصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وماذكر ابن سينا من انه لولامصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك في حيز المنع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو

٩ ان صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما الاحالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل ففي آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة واو في آن مما لانزاع فيه متن ٢ بانه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان القاسرة انما كانت بضعف ممانعة الهواء المخروق الثاني وقوعه لا عن سبب لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لا في زمان معين لان كل زمان يعرض فاقل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة تندرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثاني بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع في زمان لايقبل الانقسام العقلي الرابع بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد لامستحيل متن (ظاهر)



ظاهر البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفى كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم فى بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين بنظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضرورى الحصول لم يستدع علة كما مر الثالث انه لو لزم اضرورة تعادل القوتين اواستحالة تتالى الآنين امتنع كونه فى زمان مالان كل زمان نفرض فاقل منه كاف فى دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع فى زمان لايقبل الانقسام الابمجرد الوهم لانه الذى يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لاالرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قدنشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل كما فى حركة اليد الى فوق فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الابعد الملاقاة قلنا اوسلم فوقوف الجبل مستبعد لامستحيل (قال المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة ٧) واحدة كالمتحرك فى السفينة الى الصوب الذى تتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين والى جهتين متقابلتين كالمتحرك فى السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا فى المبدأ وان كان فاما لحركة السفينة فيرى بطيئا اولحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا فى سفينة تجرى شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا فى سفينة تدفع شمالا فى ماء يجرى غربا و بحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل الحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعنى به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا فى المكان الواحد واما فى الثلثة الباقية فنعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف فى الكم من غير نموو ذبول او تخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد اوضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام فى آن ابتداء الحركة اوانتهائها بل فى كل آن وكذا الاجسام التى يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التى لاتماسها ماتحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف فى الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولاساكن لعدم استقراره فى مكان واحد زمانا وفيه

٧ فيبعد عن المبدأ بقدرهما والى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل احداهما على الاخرى ان كان والا فيسكن اوغير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له حركات الى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات متن

٢ فى الاين حفظ النسب وفى غيره حفظ النوع فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة متن

نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩) لاخلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف
في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل له السكون في المبدأ او المنتهى اوكلاهما
واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو
الاخير اصدق حد التقابل عليه نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على
الحركة فهو السكون في المنتهى اوما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ وكذا
في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون
هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال الحركة وكمال الشئ لايقابله وان
الحركة تتأدى الى السكون في المنتهى والشئ لايتأدى الى مقابله فمردود بمنع صغرى
الاول وكبرى الثانى فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهى الى عدمها
وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان
المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في
المكان الذي تتأتى فيه الحركة والحركة في المكان نفسه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة
عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اى
لايتحرك في شئ من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال وتضاد السكون ٤) لتضادما
فيه اذ لاعبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولاتعلق للسكون بما منه
وما اليه قوله ويكون اى السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه
معلقا في الهواء او اراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لايفتقر الى مقارنة امر
غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن له
بد من موضع معين لاتطلب مفارقته ولايتصور في السكون تركب وانما تعرض البساطة
والتركب للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب
من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق
انها الطبيعية فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة
والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف
الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة
كما في الحجر المرمى الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب في شئ وانما هو اشتداد
(قال الفصل الخامس ٦) الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة
المتكررة اى النسبة التي لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
و يسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا
واما ما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور
نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء
تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع في بادى النظر على

٤ يكون لتضادما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة والبرودة و يكون طبيعيا و قسريا وارا ديا ومستند الطبيعي هو الطبيعة على الاطلاق ولايتصور في السكون تركب وسكون الانسان في المكان طبيعي واثر الارادة ترك ازالته متن

٦ في باقي الاعراض النسبية فمنها الاضافة وهي النسبة المتكررة اي التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا و يشملهما قولهم ما لاتعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس الى الاول متن

(المركبات)

المركبات اسهل وفسروا المضاف على مايعم الحقيقي والمشهوري بما تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لايتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الآخر فيخرج مايكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وماذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا (قال وهذا ٧) اي الذي ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اي بحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم تتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال والنسبتان ٦) يعني ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لايكون كما في الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لايفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر في ذلك حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العالم بخلاف المعلومية وقد لايفتقر اصلا كما في التيامن والتياسر فان الاتصاف

٧ معنى وجوب الانعكاس والانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوي مثل عبد للمولى ومولى للعبد اولا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم متن

٦ قد تتوافقان كالاخوة وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابطة احداهما مثل الرأس وذو الرأس وعروضها قد يفتقر الى صفة في الطرفين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم اولا كاليمين واليسار متن

بذلك لايكون باعتبار صفة حقيقية فى شئ منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات محصورة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما فى القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكات فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان هذا لاينضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها فى المواقف هكذا تكاد الاضافة تنحصر فى الاقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والحس وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة (قال ويعرض ٩) اى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (قال وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروض ٣) يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها بتخصيص هذا اللحوق وهذا معنى تنوع الاضافة وتحصلها فان المشابهة مثلا موافقة فى الكيفية وهى نوع من المضاف الحقيقى واما المجموع المركب من اللحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شئ ذو اضافة لااضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هى الامر الذى يعرض له التقيد واللحوق اعنى المضاف الذى لاماهية له سوى كونه مضافا لاالمجموع المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة (قال ويتكافأ الطرفان ٤) يعنى ان الاضافة اذا كانت فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فطلقة مثلا الضعف العددى على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق والضعف الذى هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت فى احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان فى الطرف الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر متضايفان مع انهما لايوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لاذاتيهما بل بين مفهومى التقدم والتأخر وهما معا فى الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص (قال هذا ٨) يعنى ان ما ذكر وان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد فى الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لاتحقق للاضافة فى الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت

٩ لكل موجود كالاول والاب والاقل والاخر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والاقطع والاشد تسخنا متن

٣ وان كانت المقولة هى العارض فقط متن

٤ فى التحصيل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضايفان من التقدم والتأخر هما المفهومان وهما معا فى الذهن وانما الانفكاك بين المعروضين متن

٨ والجمهور على ان لا تحقق للاضافة فى الخارج والا لزم التسلسل لان الحلول فى المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة مما له وجود وايضا يلزم عدم تناهى اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكل لايقتضى سلب الكلى ويستدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله متن (ق)

فى محل وحلولهـا فى المحل اضافة بينها و بين المحل مغايرة لها حالة فيها فينقل الكلام اليه و يلزم التسلسل فى الامور الموجودة الثانى انها لو كانت موجودة اى متصفة بالوجود واتصافهـا بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولاحاجة الى مايقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها و ما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهـاية لها بحسب مالها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ماهو من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لاوجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلى انما يستلزم صدق السلب الجزئى الذى هو سلب الكل لا السلب الكلى الذى هو سلب كل لايقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لايمتنع وجود بعض الانواع منهـا دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد و بنوة عمر وسواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لااعتبار اعقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى وهو لايستدعى وجود الفوقية والعمى (قال ثم المشهور ٩) غنى عن الشرح ومبناه على ماذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع غيرمستقلة بانفسهـا بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام لئلا يلزم الاستقلال وماذكر ابن سينا من ان التضاد لايعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد للبارد وكذا الاحر للابرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضهـا فى هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان نقابل التضاد غير تقابل التضـايف فيجب ان يوجد فى المتضادين شئ ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضـايف فلم يبق الاموضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المتضايفين لايتضادان لاتبعاولااستقلالا وحاصله انه لايصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين اذلايعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لايقال الشئ الذى لاتضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعنى الجسمين لانانقول التضاد او التضايف انما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية فتكون هى موضوع وصف التضاد او التضايف لاموضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن

٩ ان الاضافات فى جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فالموافقة فى الكيف جنس وفى الكم جنس والموافقة فى البياض نوع وفى السواد نوع وابوة الرجل العادل صنف والجائر صنف واخوة زيد لعمرو بتشخيص المضافين لا بمجرد الاضافة الى الشخص كاخوة زيد بواخ زيد شخص واخوة عمرو له شخص آخر متى

٦ من ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع الاضافات ﴿٢٨٤﴾ العارضة فمعناه ان موافقة الانسانين فى البياض

تعقل كل منهما بدون الاخر واو فى التضايف (قال وماتقرر ٦) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات فى نوعيتها تبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع العوارض لكن لايخفى مافيه من اخذ المعروض فى موافقة الانسانين فى البياض تارة الانسان وتارة البياض (قال ومنها المتى ٤) كان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قدتكون بوقوع الشئ فيه وقدتكون بوقوعه فى طرفه الذى هو الآن فان كثيرا مايسئل عنه بمتى قديقع فى الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع فى الزمان قديكون بان يكون للشئ هوية اتصالية ينطبق على الزمان ولايمكن ان يحصل الافيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقديكون بمعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الاو يكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم الى مايكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والى مالايكون حاصلا فى ذلك كالتوسط اعنى كون المتحرك على المسافة فيمابين طرفيها (قال وهذا تصريح ٧) يريد ان ماذكروا من وقوع بعض الاشياء فى الآن الذى هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشئ فيما لاوجود له لكن لاخفاء فى انه لايحقق لطرف الشئ فى الخارج الابعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الآن ولاشك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لايكون الا فى آن يلزم تتالى الانين وجوابهم بان عدمه يكون فى جميع الزمان الذى بعد الوجود لكن لا على التدريج ليصير الآن زمانيا بل بمعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على مامر لايدفع الاشكال لان الكلام فى حدوث العدم وهو آنى وكون هذا الآن مغاير الآن الوجود ضرورى (قال ثم المتى كالاين حقيقى ٢) وهو كون الشئ فى زمان لايفضل عليه ككون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف فى يوم كذا اوشهر كذا الا ان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيمابين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وماهو محيط ومحاط فباعتبارين وحصول الوضع للجسم قديكون بالقوة وقديكون بالفعل وكل منهما قديكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجرى فيه التضاد فان القيام

مثلا ليس نوعا مخالفا لموافقة الفرسين فيه متن

٤ وهو نسبة الشئ اما الى الزمان اووقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعها اودفعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصله الافى طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف اوالمنتهى متن

٧ منهم بوجود الآن مع انه لايتصور الا بانقطاع الزمان على انه لو وجد فحدوث عدمه لايكون الافى آن ويلزم تتالى الآنين ولاينفع مايقال انه فى الزمان لكن لا على التدريج متن

٢ وغير حقيقى الاان الحقيقى منه لايمنع اشتراك الكثير فيه متن

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيمابينهما والى الامور الخارجة عنها المحيطة او المحاطة اوغيرهما

ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانعكاس والاشتداد كالاشد انتصابا متن (والانتكاس)

والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف و يقبل الشدة
والضعف على ماهو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع (قال ومنها له ويسمى الملك
والجدة ٨) و يفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له اولبعضه فينتقل بانتقاله
كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان
الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له به من جهة
استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا
اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم اوله كيف اوله مضاف كقولنا له اين اوله
جوهر حاصر لكله كما في له ثوب اولبعضه كما في له خاتم اومحصور فيه كما في قولنا للدن
شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطيء لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال
ان مقولة له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل
لم يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وان كان التشكيك يزوله (قال ومنها
ان يفعل ٢) هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن مادام
يسخن وان ينفعل هو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمستخن مادام يتسخن
واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل
للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود والقيام الحاصل
للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف
او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير و بعده كقوة للنار
تسمى احراقا و يجرى في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن
ضد التبرد و يقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار
والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ماهو اقرب الى الاسوداد الذي هو
الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام وجمع من المحققين
الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما
الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من
الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها
محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي
الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل
ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال
والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل
بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لافرق بين قولنا ينفعل و بين قولنا
يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد
وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصر له اولبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان في اهابه اوعرضيا كالانسان في ثيابه ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى الى النفس والفرس الى زيد وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا برأسه متن

٢ وان ينفعل وهو تأثير شيء في شيء و تأثير شيء عن شيء مادام سالكا على اتصال كالذي للمسخن والمتسخن مادام يسخن و يتسخن لا الحال الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويجري فيهما التضاد والاشتداد وماقيل ان ثبوتهما ذهني والا لزم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعي بل الحال الذي تكون للفاعل والمنفعل حتى ان الفارابي فسر ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك متن

هو مصير الجوهر من شئ الى شئ وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزأ جزأ على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقى وان ينفعل هو ان ينتقل الفاعل باتصال الفعل على النسب التى له الى اجزاء ما يحدثه فى المنفعل حتى ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة التى تحدث فيما يسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبته الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان ينهدم مضاد لان يبنى وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقى وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف اوغير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك (قال المقصد الرابع فى الجواهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقالتين بمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه اما عقل اونفس اوجسم اوهيولى اوصورة ولهم فى بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفى الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات لايخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فهى الصورة والا فان كان محلا له فهى الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثانى ان الجوهر ان كان مفارقا فى ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا فى فعله ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا فى ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه اومحلا اومركبا منهما لان ما لايكون كذلك كان مفارقا لامقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزأ منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال فى الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا فى تقويم المركب فاما دخول الخشب فى وجود الكرسى فمادة اودخول شكل الكرسى فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما فى الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل

٧ وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة فهى ان الجوهر عندنا ان كان منقسما فجسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفة ان كان حالا فى جوهر فصورة اومحلا له فهيولى اومركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقل اويقال ان كان مفارقا فى ذاته وفعله فعقل اوفى ذاته فقط فنفس وان كان مقارنا فاما حال اومحل اومركب اويقال ان كان له ابعاد ثلثة فجسم والا فاما جزء هو به بالفعل اولا واما خارج متعلق به اولا ومبنى التقسيم على ما تقرر عندهم من نفى الجوهر الفرد واثبات جوهر حال به الجسم بالفعل الى غير ذلك من القواعد الا ان الوجه الاخير اوفى لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولى فلا يدخل فيها الجسم الذى هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لاغير والا فروحانى وهو النفس والعقل متن

الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجى قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها ومن حيث انها مادة لايكون الا بالقوة و بالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال فى الشفاء ان المادة هى مالايكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو ماهو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل فى قوام الجسم والحال فى المادة التى هى احد الاقسام الخمسة اعنى الهيولى الاولى البسيطة انما هى الصورة الجسمية و اما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية و ان لم تكن داخلة فى قوام الجسم المطلق فهى داخلة فى انواعه من الفلكيات والعنصريات و سيجى ان محلها ايضا هو الهيولى و عند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى و هو الجسم لاغير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة و اخر محل هو الهيولى و انما الهيولى اسم الجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض و ان لم يكن متحيزا فروحانى وهو النفس والعقل (قال تنبيه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض و ان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره و ان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية و اما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما فى عرض يقوم به عرض و تفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به شئ فان قيل استناد العرض الى محل يقومه ضرورى و هو معنى الموضوع فالعرض الذى يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه و بين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هى العرض والمحل الاولى الذى يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاولى موضوعا (قال وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال و معنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد يوهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها مفتقرة فى الوجود الى اشخاصها التى هى موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لاقوام لها من حيث هى كليات بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه فى القضية و بين المحل المقوم للحال و الشخص انما يكون موضوعا للكلى بالمعنى الاول دون الثانى ورد الثانى بان معنى كون الصور جواهر انها فى ذاتها طبايع اذا وجدت فى الخارج

٦ المحل اعم من الموضوع والحال من العرض والموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه و استناد العرض الى الموضوع قد يكون بوسط فيكون الوسط محلا لا موضوعا
متن

٤ افتقار كليات الجواهر الى الموضوع لكونها محمولات ذاتية للشخص وصورا قائمة بالنفس ورديان معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية و معنى جوهرية الصور انها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع و اما من حيث حلولها فى النفس الجزئية فهى اشخاص اعراض لا كليات جواهر
متن

٣ ففيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم
عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا ﴿ ٢٨٨ ﴾ لاكل واحد منهما على ما زعم القاضي
تمسكا بانه الذي قام به التأليف فيكون مؤلفا و كل مؤلف جسم للفرق الظاهر بين المؤلف من الشيء و مع الشيء متن
٤ هو الطويل العريض العميق و هذا تعريف بالخاصة اللازمة الشاملة بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما في الكرة ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما في الشمعة على ان ذلك عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من غير اثبات المقادير زائدة على الجسمية ولهذا جعلوه خاصة بدون افتقار الى ذكر الجوهر و اما قيد العرض والعمق فاحترز عن المركب الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد و ذلك بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عددهما
اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعني ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم في ذلك متن

كانت لا في موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية و قيامها بها فهي من
قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة الاولى ٣) لاخفاء ولا
نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء
معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته و تكثر
لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته و اختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى
اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو
الجواهر القابل للانقسام من غير تقييد باقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين
فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر
مؤلف و كل جوهر مؤلف جسم وفاقا و مبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف
بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى
المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده الى المجموع من حيث هو
المجموع فيكون مؤلفا من الشيء والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشيء كما يقال في النحو
الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمعرب المركب الذي لم يشبه مبنى الاصل
فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط فان قيل المراد
بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد وهو السبب
عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الآمدي النزاع
لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا
الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف
والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس
الاجزاء المجتمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأي
المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجيء من ان الجزء بمنزلة المادة
والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به و بعدم قيامه
بجزئين وان جعل النزاع بينه و بين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه ففساده
اكثر لان القاضي يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين (قال وعند المعتزلة ٤)
المشهور بينهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم في ان
هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمي
الذي هو كم له الابعاد الثلثة ليكون هذا عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر
احترازا عنه و يكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش
ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل

(ان)

ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضاله فلايشمل الجسم التعليمى لان هذه الابعاد اجزاؤه و اعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة و هذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل فى الكرة ولاسطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهى فانه جسم و ان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا و عرضها اصابع و تارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول مافيها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط و السطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول و العرض و العمق بان المراد قبول ثلاث الابعاد و امكانها و هذه خاصة شاملة لازمة على ان ماذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هى التى تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد و هى لازمة و انما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير نفى المقادير فالطول خاصة الجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاى حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لوكان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لايقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائى اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابى الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل الاربعة بان يوضع جزآن و بجنب احدهما فى سمت آخر جزء آخر وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم فى حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ماسيجئ و بالجملة فالجوهر المركب الذى يكون عدد اجزائه اقل من ادنى مايصح تركب الجسم منه اويكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفى سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد و يجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة٢) التعريف السابق هو الذى ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لابد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمى وانه لاعبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة و زاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذاقام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلامحالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذافرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه فى اى جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وهذا الثالث متعين لايتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا

٢ هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوايم وهو للتحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة فى داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل لازمة كما فى الفلكيات اوغير لازمة بخصوصياتها كما فى العنصريات ولا النهايات المنفية عن الجسم الغير المتناهى والمراد قبول اعيانها لا صورها العقلية او الوهمية فلا يرد النفس ولاالوهم على ان الجوهر لاشمله ثم لاخفاء فى ان المتصف بها هو الجسم لا الهيولى متن

القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد
كثيرة لاعلى هذا الوجه فاذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لايكون الا كذلك
والذي يقبل ابعادا لاعلى هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة
التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع والدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل
للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه
احتراز عن السطح اي على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لايتوهمونه
بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لاغير وقد يقال ان معنى
الاحتراز عن السطح ان لايبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة الجسم صالحا
في معرض الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لامن وجه وهذا انما يتم لولم يبق
مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار
ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة وقد تزيد
وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما
في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة
وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف فني المجردات
يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لايمكن فرضها والظاهر
انه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولاحاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد
بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ماتكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما
في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات ومايكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة
فكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ماهو
حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح
حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا
ساريا فيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه لابمعنى الخطوط اذ لو كانت
فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة
الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لايلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها
الخطوط التي لاتوجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك
فان المجوز عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات
حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولاخفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا
قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض
والعمق وهي ليست بالفعل لافي الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا
بالقوة ليس مقابلا له فلا يلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولامنفصل بالفعل بل الاتصال
الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون

بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تلك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قبول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والاظهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزأ من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما اختص الهيولى بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه (قال وكلامهم متردد ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بهما حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها ان الجوهر هو مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزأ للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها

٨ في ان هذا التعريف حدا ورسم ✤ وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنساله لكونه مفسرا بالموجود لا في موضوع والوجود زائد بل من المعقولات الثانية ولا في موضوع عدمي ولانه لو كان جنسا لكان تمايز الجواهر بفصول وهي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية وما في معناها بفصل لكونها من الاعتباريات التي لا ثبوت لها في الاعيان والاقامت بمحل قابل ولزم التسلسل فيماله ترتب ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا واجيب بان الموجود لا في موضوع رسم الجوهر لا حد وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر الى فصل آخر وليس الفصل هي القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القبول وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول متن

٤ الجسم البسيط قابل للانقسام فاما أن تكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين اوغير متناهية
واليه ميل النظام واما ان تكون بالقوة فقط متناهية ونسب ❁ ٢٩٢ ❁ الى الشهرستانى اوغير متناهية وهو رأى
جمهور الفلاسفة
واما ان يكون بعضها
بالفعل وبعضها بالقوة
وهو ما ذهب اليه
ذيمقراطيس من ان
اجزاء البسيط اجسام
صغار صلبة قابلة
للقسمة الوهمية دون
الفكية ثم اختلفت
الفلاسفة فذهب
المشائيون منهم الى
ان الجسم يفتقر فى
قبول القسمة الى مادة
يتألف الجسم منها
ومن الصورة الحالة
فيها وغيرهم الى انه
يقبل الانقسام بنفسه
فهو فى نفسه بسيط كما
هو عند الحس واما
مانسب الى البعض من
تألف الجسم من محض
الاعراض فضرورى
البطلان والمعول عليه
من المذاهب ثلثة الاول
الجسم مركب من اجزاء
لاتتجزأ متناهية الثانى
انه مركب من الهيولى
والصورة والثالث
انه بسيط محض وكانه
وقع الاتفاق على ان هناك
هيولى يتوارد عليها
الصور والاعراض وانما النزاع فى انه الجسم نفسه او المادة التى تحل فيها الصورة او الجواهر الفردة التى يقوم بها (من)
التأليف واذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهيولى والصورة متى

لامحالة بفصول على ماهو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول
اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى مابه تمايزها و يلزم التس واما ان يكون اعراضا
فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو بط لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا
يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ماهو شان الفصل مع
النوع واما الثانى فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات
امر لاتحقق له فى الخارج والاقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعانى العرضية دون
الجوهرية فننقل الكلام الى تلك القابلية و يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة
ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق
سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول
بان الموجود لافى موضوع رسم لاحد اذلاحد للاجناس العالية وعدم جنسية العارض
لايستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثانى بان كون فصول الجواهر جواهر
لايستلزم افتقارها الى فصول اخر وانما يلزم ذلك لوكان الجوهر جنسا لها ايضا
لاعرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعنى
الامر الذى من شانه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذى من شانه النطق اى
ادراك الكليات لايقال هذا نفس الجسم لاجزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو
نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما فى سائر الفصول هذا كله بعد تسليم
امتناع كون العدمى جنسا اوفصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد
نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا (المبحث الثانى ٤) ذكروا فى ضبط
مذاهب القوم فى تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعنى الذى لايتألف من اجسام
مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما
ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام والثالث مذهب
جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستانى لكن لاخفاء فى ان مالايكون جميع
انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ماذهب اليه ذيمقراطيس من ان
الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا
الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة
من النقاط التى هى جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام فى
الاقطار الثلاثة بحيث لايتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون
بلاتناهى الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى
ومنهم من منع ذلك واما مانسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف



من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يحصل بتركيبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى (قال المبحث الثالث ٣) للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا تتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول الانقسام وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزأه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرته ليس اعداما له واحداثا لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشئ يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة

٣ في احتجاج الفريقين اما المتكلمون فلهم طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصوله وفيه وجوه الاول انه لو كان القابل للقسمة واحدا لزم قبول الوحدة الانقسام ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان التفريق اعداما ضرورة زوال الهوية الواحدة بحدوث الهويتين فيكون شق البحر بالابرة اعداما له واحداثا لبحرين الثالث ان مقاطع الاجزاء من النصف والثلث والربع وغير ذلك متمايزة ضرورة ولو لا تمايز الاجزاء لما اختلفت خواصها وقد يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبار عقلي لا ينقسم بانقسام المحل وعن الثاني بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه بعارض الانفصال وان اريد الماء بعينه فليس هناك حدوث او زوال وعن الثالث بان اختلاف الخواص انما لزم بعد فرض الانقسام متى

٢ اثبات جوهر فى الجسم لايقبل الانقسام اصلا وفيه وجوه منها مايبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزء اذ لو بقى قبول التجزى بقى الاجتماع وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل ﴿ ٢٩٤ ﴾ اعظم من الخردلة لاستواء اجزائهما لكونهما غير متناهيين واعترض بان الاستواء فى عدد الاجزاء لافى مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير بتفاوت الاجزاء قطعا وقد يدعى ان الاستواء فى الاجزاء الممكنة ايضا محال وكقولهم لو لم ينته انقسام الجسم الى مالا امتداد له اصلا لزم عدم تناهى امتداده لتألفه من امتدادات غير متناهية ومنها مايبتنى على ان للحركة حصولات متعاقبة والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضى انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر من غير قار الذات لاينقسم فكذا ماينطبق هو عليه من المسافة ومنها مايبتنى على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبها تماس الخطوط فان كان (قبول) جوهرا فذاك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا فى جوهر لاينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو ان قام خط على خط كانت المماسة بما لاينقسم ثم اذا ادبرت الكرة تماسها ٤

الثالث ان الاقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذى هو مقطع النصف متميزا عن الذى هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعهما فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لا امتناع فى اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام فى القمر فضلا عن الاعتبارية لايقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لاتناهى الانقسام ومالانهاية له لايتصور له نصف او ثلث اوربع اوغيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كميته المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهى المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع لوكانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولاينتهى انقسامه الى حد لايمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لاتنتهى الى حد لايكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلية البارى تعالى للاشياء على ان ماذكرتم فانما يدل على تناهى الانقسامات لاعلى حصول الاجزاء بالفعل (قال وثانيهما ٢) اى الطريق الثانى للمتكلمين اثبات جوهر فى الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اى لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمى والفرضى والوهمى اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية التى هى سلطان القوى الحسية قد يقف اى لايقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهى افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعنى تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفى لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم فى هذا الطريق مسالك منها ما يبتنى على ان

قبول الانقسام يستدعى حصول الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى
قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لايبقى اجتماع اصلا
و ذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء و اذا حصل الافتراق ثبت الجزء
الذى لا يتجزأ اذ لو كان قابلا للتجزى لكان الاجتماع باقيا هف الثانى انه لو لم يثبت
الجزء الذى لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون
قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل
و هو معنى التساوى فان قيل غايته لزوم الاستواء فى عدد الاجزاء بان يكون اجزاء
كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم
اجيب بان الاستواء فى الاجزاء يستلزم الاستواء فى المقدار ضرورة ان تفاوت
المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون اجزاؤه اكثر
فلاتكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم و قد تقرر هذا الوجه بحيث لايبتنى
على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة
قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة
حينئذ فى كل منهما متساوية للتى فى الآخر وامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر
وجهى السماء بل اجزاء تغمر الوجهين و تملأ ما بين السطحين و بطلانه ضرورى
وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية
امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لانهاية لها
وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول
انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر لتألفه من امتدادات
غير متناهية العدد و منها ما يبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة
من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية و هو وجه واحد تقريره ان وجود
الحركة فى المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضى منها ليس بموجود الآن
بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها
هو الحاضر لا غير و هو لا يقبل الانقسام والا لكان شئ منه قبل او بعد لكونه غير
قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان فى الحركة
اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف و اذا ثبت فى الحركة جزء غير منقسم وهى
منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت فى المسافة جزء غير
منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم و هو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات
ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم يكون
هو الموجود من الحركة و هكذا الى ان ينتهى فاذن الحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما و كل ما هو حاضر حينا ما هو

٤ على السطح ومر
الخط الى آخر الخط ظهر
عدم انقسام الاجزاء
باسرها لو ثبت المطلوب
وكقولهم قد ثبت ان
الزاوية الحاصلة من
مماسة الخط المستقيم
لمحيط الدائرة اصغر
الزوايا فلا يقبل
الانقسام فثبت الجزء
متن

غير منقسم بالضرورة فكل جزء منهـا غير منقسم و هو معنى تركبهـا من اجزاء
لاتتجزأ فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستدلان فى ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار
فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته و لا يتوهم فيه ما يتوهم فى الحركة من تخلل سكون
او لزوم وقوع اى جزء منها فى زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر
الذى لايقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا ينافى عدم
الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك
والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان و يجعلون الموجود من الحركة هو التوسط
بين المبدأ والمنتهى و يجعلون حالهما فى قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتنى
على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام و هو وجوه الاول ان النقطة موجودة
لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شئ به يتماس
الخطوط و تماسهـا بالعدم الصرف محال و لانها ذات وضع اى يشار اليها اشارة
حسية بانها هنالك و هذا فى المعدوم محال ثم انهـا اما ان تكون جوهرا كما هو رأى
المتكلمين او عرضا و حينئذ يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض
بالعرض او بالواسطة ان جوزناه و ذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما و الا لزم
انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاياما كان يثبت جوهر لا يقبل
الانقسام وهو المطلوب الثانى انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى مماسة بجزء
لايقبل الانقسام والا لكان فى سطح الكرة خط مستقيم اوسطح مستو فلا تكون الكرة
كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر و هو المطلوب او عرض وفيه المطلوب
ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزأ و به
يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهـا مكابرة و مخالفة لقواعدهم
الثالث انه اذا قام خط على خط فى احد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا مر عليه الى
الجانب الاخر ظهر تألفه من اجزاء لا تتجزأ ضرورة ان مايقع عليه غير المنقسم غير
منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحـاصلة من مماسة الخط المستقيم
لمحيط الدائرة اصغر مايمكن من الزوايا فبالضرورة لايقبل الانقسام والا لكان نصفها
اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء
يزعمون ان انقسام الحال بانقسـام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان
كالبياض فى الجسم والنقطة انمـا تحل فى الخط من حيث انها نهاية له لاسارية فيه
وكذا الخط فى السطح و السطح فى الجسم التعليمى الحال فى الجسم الطبيعى بطريق
السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوى و تماسهما بجوهريهما ضرورى
والقول بان موضع التمـاس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض
شئ غير شئ وهذا فى النقطة محال اذ به يصير خطا اوسطحا مستويا ضرورة الانطباق

على السطح المستوي و عند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل (قال واحتجوا ؟) احتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية نفيا لقول النظام لوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين فكل ماهو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما في المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى مالايتناهى وذلك لايتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه وتقرر بان عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطئ اذا ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزأ فالبطئ ايضا قطع جزأ اذ لااقل منه ضرورة ولا تخالل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطئ دون الواقف معانه كذلك لانه حينئذ يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهي عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تناهي اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطئ امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الآخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزاهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من

على متناهي الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وان لاتناهيها يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطئ في زمان متناه والنقض بالمؤلف من ثمانية اجزاء مثلا ثم اذا نسب الى الاجسام المتناهية المقادير يثبت تناهي اجزائها لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه بحسبها والتداخل محال كما ان الطفرة خيال

متن

المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل فى حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لايلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما ويلحق السريع البطئ وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوى الكل والجزء فى العظم واما الطفرة فلان معناها يؤل الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية ابطلانها انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لايمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفور عنها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفى التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقى الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزاهما واحدا لم يكن الوسطانى حاجبا للطرفين عن التماس وبقى الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك فى جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتأليف وامتداد فى الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لابالاسر وذلك بان يلاقى الجزء الجزء ويداخله بشئ دون شئ لزم التجزئ ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر فى ادلة نفيه سيما ما تعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل الانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلاتناهى الاجزاء فاضطر فى قطع المسافة ولحوق السريع البطئ الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور فى كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع فى المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغى والصواب مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا

(اعنى)

اعنى المحيز الذى له الابعاد الثلثة والنظام بجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مماهو من قبيل الاعراض فى الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق الجمهور فى المعنى ويخالف القوم الان الاحتجاج عليهما بان العرض لايقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقومه ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لاينتظم على رأى النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن مماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لاينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لايتأتى على مذهب المانعين حتى او قصد الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ماذكر فى المواقف من انه لامحيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولاادرى كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه فى تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله واذلك اختلف ان الاعراض لاتبقى والجواهر باقية يعنى لولم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولايخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا انه اراد بالجواهر مايعم الجوهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة (قال وقطع مالايتناهى فيما يتناهى ضلال) قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهى الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لايستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولايمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى مالايتناهى وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان مايوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذى ذكروه على مامر فان قيل هذا ليس تتمة لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيماله امتداد طولى فقط كالحركة والزمان فى غاية الظهور وبين به حال الجسم (قال واما الفلاسفة) يريد ان ادلة نفى الجزء الذى لايتجزأ على كثرتها ترجع

٤فاهم فى نفى الجوهر الفرد طرق ﴿٢٩٩﴾ منها مايبتنى على ان تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسام فى الذات وهى وجوه الاول ان مامنه الى جهة غير مامنه الى جهة اخرى فينقسم الثانى اذا انضم جزء الى جزء فاماان يلاقيه بالاسر فلا حجم فلا مقدار اولا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تراصف ثلاثة اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من التلاقى انقسم والا فلاحجم الرابع انه اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضىء المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلث وذلك بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالتحاذى يكون على الملتقى او يفرض خط من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى التقيا فالثالث يكون على ملتقاهما

ممتن

الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فنها ماينبني على ان تعدد جهات الشئ ونهاياته تستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لان مامنه الى اليمين غير مامنه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضئ بها غير الوجه الآخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اى يكون شئ منه مماسا لشئ من هذا وشئ آخر مماسا لشئ من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان حقية الملزوم فبوجوه (١) ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى (٢) ان يتحرك من جزء الى جزء فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول اذ لم تبتدأ الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت (٣) ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء اى تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء فيكون ابتداؤهما معا فبالضرورة تحاذيان على ملتقى الثاني والثالث اى حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته (٤) ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا في حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس (قوله ومنها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء

٧ ما يبتنى على ان ليس البطء لتخلل السكنات اما لاستحالته في نفسه او لتأديه الى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات وانفكاك المتلازمات ويتقرر ذلك في صور احدها حركة طرف الرحى الثاني حركة الفرجار ذي الشعب الثلث الثالث حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والمدارات التي تقرب القطب الخامس حركة الشمس وظل الشجر السادس حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر قد جعل فيه كلاب يمد به الحبل فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها مع

(الذى)

٣ ماتعلق باصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهي وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم تجزيء الوسطاني الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوي الاضلاع ولا يتصور في المركب من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى ﴿٣٠١﴾ الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا الى نهاية الرابع اذا ثبت احد طرفي الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لوفرضنا محيط الدائرة من اجزاء لا تتجزأ فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوي ظاهر المحيط وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر فرج خلاء لا يسع كل منها جزأ فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار الذي يلاصق المنطقة اما ان يكون بازاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان او اقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة المجموع مربعي الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر مائتين السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والازم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين اولمجموعهما السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فاقطر ان٧

الذي لا يتجزأ ما يبتني على ارتفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام حالة فلحظة ثم التئامها و كتخلف المعلول عن العلة او تحققه بدونها حينا فعينا بيان ذلك انا نجد المتوافقين في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فنحكم بان الذي قطع مسافة اطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزأ فعند قطع السريع جزأ اما ان يقطع البطيء جزأ فيتساويان او اكثر فابعد او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى مايكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالحجر او الذي لو تفككت اجزاؤه لتأثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان اوالذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة (قال ومنها ٣) اي ومن تلك الطرق ما يبتني على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو الملتقى خط الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففي المركب من اجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك في الهندسة بان يعمل

على ذلك الخط مثلث متساوى الاضلاع ثم تنصف الزاوية التى يؤترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه و بين منتصف الزاوية بان يجعل خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترالها و يعمل عليه من الطرف الاخر مثلث متساوى الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثانى مارا بالخط الذى هو وترلهما فينتصف الزاوية و بين عمل المثلث المتساوى الاضلاع على الخط بان يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفى الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان لا محالة فيخرج من كل من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوى الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لاسبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوى خطا مستقيما متناهيا نثبت احد طرفيه وندبره حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفى باطنه نقطة هى الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى ادرناه ولا نعنى بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعنى الخط الخارج من المركز الى المحيط فى الجهتين وادرناه نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم فى باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا نعنى بالكرة الا ذلك الجسم المحاط و السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافى كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزأ اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فاما ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء اولا فيساوى فى المساحة باطن الدائرة اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوى جميع الدوائر المحاطة بها حتى التى بقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام و بطلانه ضرورى واللزوم بين لان التقدير تساوى الظاهر والباطن من كل دائرة و باطن المحيط يساوى ظاهر المحاط بحكم الضرورة و بحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزأ من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثانى وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى غير الملاقى و ايضا فما بينها من الفرج ان لم يسع كل منها جزأ لزم انقسام الجزء و ان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه و اما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فالمدار الذى يلاصق المنطقة التى هى اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء

٧ كان منضم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال و ان كان مع فرج خلاء بقدر الجزء كانت سبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال او اقل فيلزم الانقسام منه

كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما و هكذا جميع ما يوازيهما حتى
التي حول القطب و بطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر
هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم
حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى باطل و لا خفاء
فى ان ماذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لايفيد امكان المفروض
فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لولم يكن الخط والسطح من اجزاء لاتتجزأ اذ مع
ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس
فى شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو
لمربعى ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه فى نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب
كل من الضلعين فى نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما
مائتين فيكون الضلع الآخر اعنى وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر
لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة
وعشرون وكذا فى كل مالايكون لمجموع مربعى الضلعين جذر منطق السادس
نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزأ فتحصل زاوية قائمة فوترها يجب
ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل
من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة
مضمومة بعضها الى البعض على غاية مايمكن كل منهما من اربعة اجزاء فقطره خط
يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع
من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع و يبطله شكل العروس وان كان
بينها فرج ولاتكون الاثلثا فاما ان يسع كل منها جزأ فيكون القطر كالضلعين سبعة
اجزاء وهو باطل بالشكل الحمارى او اقل فينقسم الجزء و بما ذكرنا من استقامة
الخطوط وتضامها على غاية مايمكن فظهر امتناع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء
دون البعض (قال ومنها ٦) اى من تلك الطرق مايبتنى على مقدمات هى بصدد المنع
وهى وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزأ لكان الجزء ذاتياله متعقلا قبل
تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولامنكرا عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك
انما هو فى الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها
واما الجزء الخارجى فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلى
اذا لم تتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثانى لو وجد الجزء
لكان متناهيا ضرورة وكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد واكثر
وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لابد عند انضمام
الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان

٦ مايبتنى على مقدمات
لاسبيل الى اثباتها
وهى وجوه الاول
لو كان الجسم من الجزء
لكان ذاتياله فيكون
بين الثبوت ورد بان
ذلك فى الاجزاء العقلية
و بعد تعقل الماهية
الثانى الجزء متناه
فيكون متشكلا فان
كان مضلعا انقسم وان
كان كرة فعند الانضمام
يبقى فرج اقل من
الجزء ورد بان ذلك
فى الاجسام الكرية
الثالث اذا صار ظل
الجسم مثليه كان نصف
الظل ظل النصف
ففى المركب من الاجزا
الوتر يلزم الانقسام
ورد بان ذلك فيما له
نصف متن

ذلك انما هو فى الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لاشك ان كل جسم يصير ظله مثليه فى وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله اجزاء وتر تكون شفعا له نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء وردبمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف (قال ثم انهم ابطلوا ٨) يشير الى ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست بسايط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسايط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل للوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لاينافى امتناعه لعارض تشخص اوغيره من صور نوعية اوغاية صغر اوصلابة اوعدم آلة قطاعة اونحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوى الاجسام فى الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون تلك البسايط متساوية فى الطبع لان مراده على ما صرح به فى المباحث المشرقية هو انه لو ادعى مدع انها مخالفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان فى الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة والانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لاخفاء فى انه احتمال بعيد لان الكلام فى الجسم المفرد الذى لا يعقل فيه اختلاف طبيعى وعلى هذا ينبغى ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث فى المقسوم اثنينية تساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فسد فساده واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشئ حركة اوسكونا كان اوغيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اى ما هو للموضوع فى نفسه كالسواد والبياض اوغير قارين اى ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذى وذلك لان الانقسام ان تأدى الى الافتراق فالاول والا فان كان فى مجرد الوهم فالثانى والا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمى والفرضى بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذى يسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه اولاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك

٨ كون الجسم من اجزاء تجزأ وهما لا فعلا بانها لما كانت متساوية فى الطبع بزعمهم جاز على الكل ما جاز على الكل بحسب الذات وان امتنع لعارض تشخص اوغيره متن

٣ منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بافتراقها بل كان فى ذاته متصلا قابلا للانفصال فله امتداد جوهرى ﴿٣٠٥﴾ يتبدل عليه الامتدادات العرضية كما فى الشمعة وهو المسمى

بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لانه لايبقى معه بل لابد معه من قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهيولى وتحقيقه ان اول مايدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية لاتبقى بتبدل المقادير ولانعقل الجسم دونها يسمونه اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذى من شانه الاتصال بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد ولاخفاء فى انها بعينها لاتبقى مع الانفصال بل تزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر فى الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضرورى بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان او بالعكس وبين ان

ينفصل الى جسمين اوبالعكس (٣٩) كما الجرة بجعل (ل) فى الكيزان وعكسه ولايمتنع توارد المتقابلين عليه لكونه فى نفسه استعدادا محضا يصير واحدا بوحدة الصورة ومتعددا بتعددها مع بقائها فى الحالين وعلى هذا يندفع ؟

لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية فى الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودا ثم تعود متصلة فى نفسها واحدة فى ذاتها عند انقطاع الحركة ومايقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لابالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال وتميز فى الخارج بل بالفرض العقلى ولهذا قال فى الشفاء ومن الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذازال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم تبيض لاكله فيفرض له بالبياض جزء اذازال ذلك البياض زال افتراضه فماذكر فى شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال فى الخارج من غير تأد الى الافتراق يحمل على انه لامر فى الخارج وماذكر فى منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون الاعيان (قال ثم احتج المشاؤن٣) لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء لاتتجزأ اصلا او تتجزأ وهما لافعلا متناهية اوغير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل فى نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على مامر فله امتداد جوهرى تتبدل عليه المقادير المختلفة اعنى الجسم التعليمى الذى هو من قبيل الكميات كالشمعة التى تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لانعقل بدون تعقله بل لاندرك فى بادى النظر من الجسم غيره اعنى الجوهر الذى له الامتدادات العرضية الآخذة فى الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال فى جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلابد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول مايدرك من الجسم هوية امتدادية لاتنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث آخر ولاتعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لايعقل فى بادى النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة فى الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعى الزاوية او غير اضافية ككون الشئ بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمى الجسم والخط لقسمى السطح والنقطة لقسمى الخط والمتصل بهذا المعنى فصل

للكم بميزا حدنوعيه وهو المقدارعن الآخر وهو العدد و يقع على الجسم التعليمى لانه ذواتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمى وعلى الجسم الطبيعى لانه ذواتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لاخفاء فى ان تلك الهوية الاتصالية لايبقى نفسها عندطريان الانفصال بل تنعدم و يحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى فى حالتى الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات للفرق الضرورى بين ان ينعدم جسم بكليته و يحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان و يحدث جسم ثالث و بين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كماء الجرة يجعل فى كيزان او ما الكيزان يجعل فى جرة فذلك ان الامر الباقى فى الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس فى نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهرى مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول مايدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا لا نزاع فى ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفى كونه مدركا بالحس ولو بواسطة مايقوم به من الاعراض وانما النزاع فى انه هل هو فى نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعنى المقادير فهى التى انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعنى القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة اشكالات تورد فى هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا اوجزأ من الجسم ظاهر البطلان اذ لايعقل منه الامايقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذا تحققتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لانعنى بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذى شانه الاتصال وامتداد العرضى وكونه ظاهر الآنية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا مانسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قايل بانها عند الاجتماع تصيرجوهرا قائما بنفسه وانما النزاع فى كونه واحدا فى نفس الامر لامتحصلا من اجتماع الاجزاء وفى كونه جزأ من الجسم لاتمام حقيقته فهذا هو الذى يثبت بالبرهان لايقال فما ذكر لايفيد كونه جزأ لجواز ان تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التى يجعلونها صورة حالة فى مادة نفس الجسم من غيرحلول فى جزء آخر و يكون قبول

(الانفصال)

٢ اشكالات الاول ان كون الاتصال جوهرا وجزأ من الجسم ضرورى البطلان بل الاتصال والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم و بالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته الثانى ان لامعنى للانفصال الاانعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق الثالث لوافتقرقبول الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد الرابع ان الزائل عندالانفصال ان كان هو الاتصال الجوهرى الذاتى فقدانعدم الجسم فلم يكن قابلا او العرضى فلم يفد المطلوب الخامس ان الجسم اذا انفصل الى جسمين فان كانت مادة هذا مادة ذاك كان الواحد بالشخص موجودا فى حيزين موصوفا بجسميتين وان كانت غيرها فعند الاتصال ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من اجزاء بالفعل والا كان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لابمجرد الصورة الاتصالية متن

الانفصال بان ينعدم و يحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها
جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها الابغيرها لانا نقول ضرورة
التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين و بين زوال الهوية الاتصالية
الى هويتين هى التى شهدت بوجود جزء اخر باق فى الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة
قائمة به لتنافى جوهريتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال فى الشئ اعم من القائم به
لكن الشان فى لزوم كون ذلك الامر الباقى محلا للجوهر الذى سموه الصورة الجسمية
وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفى تصور حلول الجوهر فى الشئ مع امتناع قيامه به
فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام
فى كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر
ذلك فى الاتصال العرضى المقابل للانفصال الثانى ان الانفصال انما يفتقر الى محل
باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب
انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقى بل
هو عدم اتصال الى اتصالين اى زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين
فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال
محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها
الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة
والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان مايكون متصلا فى ذاته ينعدم عند ورود
الانفصال فيفتقر الى امر لايكون متصلا فى ذاته ولامنفصلا بل يتوارد عليه الاتصال
والانفصال وهو هو بعينه فى الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة
والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر
اخر الرابع ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافى كون الجسم قابلا للاتصال
والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثانى يستلزم
بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال
جزأ لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلان اللازم او يقال لو كان الجسم
قابلا لم يكن الاتصال جزأ وقد قلتم بحقية الملزوم وهكذا فى الجانب الاخر لايقال
الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهرى هو الجزء وليس بزايل عن
الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له
بل كيفية عارضة لانا نقول الاتصال الذى يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول
لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم فى اثبات الهيولى

ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثانى لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضى من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى فى الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهرى لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهرى و يطرأ آخر ان هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما يتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزأ باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذى يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة و بين انفصاله الى مياه جة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذى هو الاتصال هذا والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقى فى الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل فى هويته لا جزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هى مادة ذاك بعينها او هو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص فى حيزين ومتصفا بجسمين واما غيرها وحينئذ اما ان تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعى صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة الاتصال والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها ولافتقارها الى مادة اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد فى نفسه كما ليس بمتعدد وانما يعرض له ذلك تبعا للصورة فناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام الرازى راجع الى الثالث وههنا اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم فى الجسم الذى يمتنع عليه الانفصال الانفكاكى كالفلك اذ قبول الانقسام الوهمى لا يستدعى قابلا فى الخارج وسيجئ جوابه فى فروع الهيولى (قال وذهب الاشراقيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون وماله من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزأ ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهرى لا يتغير فى ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه

(اعنى)

٩ الى ان الجسم واحد فى ذاته لا تركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه وحصول الانواع منه وزعموا ان الاتصال بالمعنى الذى يقابل الانفصال و يزول بطريانه عرض و بمعنى الامر الذى شانه قبول الابعاد والامتداد فى الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الا وما يتوهم من الامتداد الباقى عند تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس المقدار المتحفظة بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف فى طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان هناك امتدادان جوهرى وعرضى فاما ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لا فى مادة او يستويا فيرتفع الامتياز متى

اعنى مايوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذى هو الشمعة لايتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير فى الجهات فيزيد الطول على ما كان و ينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعنى المقدار الجوهرى بل بالمعنى الذى يعتبر بين المقدارين فلايمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة فى الجسمية انما تختلف فى المقادير المخصوصة التى هى بازاء الجسميات المخصوصة لافى المقدار المطلق الذى بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التى هى العمدة فى اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد فى الجهات القابل للابعاد فلانسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد مايفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلانسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزأ من حقيقة الجسم واول مايدرك من جوهر يتغير مسموعة والتمسك بان مافى الشمعة امتدادا باقيامع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقى بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلانسلم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لايتغير اصلا فان قيل نعنى به ذلك الامر الذى لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو مايقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انالانسلم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذى يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لايعقل منه الا امر لاقوام له بنفسه ولاغنى له عن الموضوع فلايكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لاالى اتصالين انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذى شانه الامتداد فى الجهات وصحة فرض الابعاد فلانسلم انه غير الجسم كيف ولايعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن فى قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات لايفيد الثانى ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا و البعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلانسلم ان فى المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان فى الجسم امتدادان احدهما جوهرى والاخر عرضى فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر الذى به التفاضل لافى مادة وهو محال اذلاعرض بدون الموضوع ولاصورة بدون الهيولى وبالجملة لاحال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا فى جميع الاقطار ارتفع الامتياز

والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الحس فلاضير (قال وقد يستدل ٩) اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان تكون هي والجسمية متماثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والآخر بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نسلم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالمتماثلان انما يتساويان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض (قال المبحث الرابع في تفاريع المذاهب ٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثر بن قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك

٩ على نفي الهيولى بانها ان لم تتحيز لم تصلح محلا لما له اختصاص بالحيز وان تحيزت فاما بالاستقلال فكان مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن بالمحلية اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة او تسلسل المواد واما بالتبعية فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون بحلولها بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل متن

٨ اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اي المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة واتفقوا على انه لا حظ له في الطول والعرض الا ما نسب الى الصالحي وابن الراوندي اما ما نقل من الاتفاق على ان له حظا من المساحة فبنى انها اليهم للتحيز والجرم الموجب للتكاثف (ق)

فى المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه صر ورة فتكون له نهاية وحد يحيط به
اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد
الى غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد به مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية و ينتهى
الى جزء لا جزء له وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية اعنى الجزء الذى اليه ينتهى ومنها انهم
اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشئ من ذلك والا
لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابى الحسين الصالحى من قدماء المعتزلة
جهالة والمحكى فى كلام المعتزلة عن الصالحى انه كان يقول الجزء الذى لا يتجزأ جسم لا طول له
ولا عرض ولا عمق وليس بذى نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدى اتفاق
الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على انه حجم اما على ما فى المواقف لا يزيل الاشتباه
ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك فى الحجم اظهر لانه اسم لماله امتداد ومقدار ما بحيث
اذا كان ذلك فى الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا فى الحجمية والمساحة حيث
يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا فى الطول والعرض والمذكور فى كلام المعتزلة ان له
حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندى واتفق ابو على وابو هاشم على ان لا
حظ له من الطول لان مرجعه الى التأليف الذى تذهب به الاجزاء فى جهة مخصوصة
ثم اختلفا فذهب ابو على الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف
وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب
لتكاثفه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم فى ان الجوهر الواحد هل يوصف
بالجهات وفى انه هل يجوز ان يرى وفى انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل وفى انه كم
يجوز ان يلقاه من الجواهر وفى انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفى انه
هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفى انه هل يجوز ان تحله اعراض
كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة فى المطولات ونحن لا نبالى ان ينسب كتابنا الى القصور
باعوزة لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد فى نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر
مساعيه (قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار
قابلة للانقسام الوهمى دون الفعلى اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات
لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل
على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى
قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات
وذكر فى الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة
(قال ثم المشهور من الطائفتين ٩) اى القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا
والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اى جوهرها واحد بالطبع فى جميع
الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف

---

٥ بانضمام الامثال على ان المنقول من الجبائى خلافه متن

٣ بالاجزاء القابلة للانقسام الوهمى دون الفعلى وقد اختلفوا فى اشكالها فقيل كرات وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل مختلفات متن

٩ ان طبيعة الاجزاء واحدة فى جميع الاجسام فيكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى اختلاف الاشكال فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم متن

٦ بالهيولى والصورة فقط اتفقوا على فروع الاول عموم الهيولى لكل جسم وان لم يقبل الانفكاك كالفلكيات لان الجسمية طبيعة نوعية فلا تخالف في اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية اوجنسية يقع على معروضات او ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونه امرا محصلا بنفسه اذ لا يختلف الا بما يلحقه من حرارة و برودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميزة بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهرا متصل الذات وهذا لاينافي كون الجسم جنسا يؤخذ مبهما لايتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وقد يقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته وان امتنع لعارض و بان الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة

الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف الاشكال الاجزاء على ماصرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجيئ ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذلا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لايقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ماذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا اوسطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيئ بفرض بشيئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا اوسطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عال اوفوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لاتختلف ولاتتخلف قلنا فرق بين الجسم الذي يؤخذ امرا مبهما لايتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول و بين الجسمية المحصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك التخصص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام اوماهيا نهابان تكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقايق بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية اوعرضا عاما للجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ماذكر في بيان نوعيتها انه لم لايجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لايقبله كالفلكيات وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت يعني انه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال

متن (بل علة)

بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيهم ولاخفاء في توجه المنع وقد تقرر عموم الهيولى الاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية اوغير لازم كفاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات مايشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذلابقاء للاتصال مع الانفصال فلابدمن من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلايلزم وجود الهيولى في الخارج على ماهو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزأ دون جزء لامن الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الثاني ٢) من فروع القول بالهيولى انها تمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولا والمراد بالوضع ههنا كون بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا اوهنالك فان كانت ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا الشيء متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لاينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانما لم يقل كان جسما اوحالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولامحالة تصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة اما ان تكون في جميع الاحياز اولا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة اوتكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تعين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولايرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يخصص بهذا الجزء من جزء الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي بهذا الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض وسيجيء لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما نفصله في الفرع الخامس فلايرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لايجوز ان تكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع تعدها الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين واما الدفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ماذكره الامام فلايتأتى على اصول القائلين بالهيولى (قال الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ٩) ولهم في بيان ذلك وجود

٢ امتناع الهيولى بدون الصورة لانها ان كانت مشارا اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والا فعند حصول الصورة تكون في بعض الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص ورد بمنع انحصار المخصص في الصورة متن

٩ لانها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فلم تحل فيه ورد بانه يجوز ان لايكون التجرد ولا الحلول لذاتها متن

اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية فى ذاتهـا عن المحل فيمتنع حلولها
فيه لان ما بالذات لايزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمى المستلزم لقبول الانقسام
الانفكاكى المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لاتقتضى ذاتها التجرد عن المادة ولا
الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثانى بمنع استلزام قبول الانقسام
الوهمى الانفكاكى وقد مر الكلام فيه واشهرهـا ان الصورة الجسمية مستلزمة
للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجى من تناهى الامتدادات ولا نعنى بالشكل
الا هيئة احاطة نهاية او نهايات واما الثانى فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة
من المادة ولم يكن لها دخل فى ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم
تساوى الاجسام فى الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير
والاشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة
محال واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال
بدون الانفصال كما فى تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد
ان امكان الانفصال الوهمى مستلزم لامكان الانفكاك المحوج الى المادة على ما مر كان
باقى المقدمات مستدركا فى البيان وهو وان لم يكن قادحا فى الغرض لكن لا كلام فى
استقباحه فى دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة فى غاية الخفاء كتناهى
الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة
الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول
بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعنى الانفصال كما فى تشكلات الماء
بجعله مياها او مجرد الانفعال كما فى الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهانى
الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال ولا خفاء فى ان هذا مع كونه مخالفا
لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم
الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغى ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح
الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح فى الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال
مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها انا
رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال جميعا فان ثبت كلا اللزومين
فذاك والا فلا خفاء فى لزوم الانفعال وهو كاف فى لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد
انفصال الجسم فى نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال
عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللتنبيه
على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها
ببعض فى اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال فى شرح الاشارات
ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها

(بعض)

ببعض و ذلك مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال فى الجسم نفسه حتى لولم يوجد الاجسم واحد كان كذلك لاالاتصال و الانفصال فيما بين الاجسام و ان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لايسمع عدل الى طريق الانفعال فقال و بالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات القدارية والشكلية عن فاعلهما فى الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة و اجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتهما الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدارفيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل و ان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتئام من او احق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزأ والكل كلا ولا يتصور ذلك فى الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لايمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك و حامله والمقصود بالنقض هو الشكل و انما المقدار استطراد و جوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف فى دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد فى الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولاخفاء فى ان الجزئية تمنع ذلك (قال الرابع ٦) قدثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور و ذلك ان الهيولى يحتاج فى بقائها الى صورة لابعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعايم تزال واحدة وتقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجية كما فى الفلك والصورة تحتاج فى تشخصها الى الهيولى المعينة التى هى محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة ومايتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها و لكونها مقارنة لما هو متأخر عن الهيولى اعنى التناهى والتشكل التابعين للمادة و لكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل فى الشئ المعين ان تكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا و من ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها فى الوجود متأخرة عنهما ولانها قابلة لصور غيرمتناهية فلاتكون علة لشئ منها لعدم الاولوية وان انضم اليها مايفيدالاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احداهما للاخرى و وجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هى

٦ ان التلازم بينهما ليس لعلية احديهما بل لاحتياج الهيولى فى بقائها الى صورة ما والصورة فى تشخصها الى هيولى بعينها متن

صورة ما و تأخرها عنها من حيث هى صورة مشخصة على وجه يندفع عند ماسنح
عليه من الاشكالات عسر جدا والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود و بلغوا مداه ولو
علمنا فيه خيرا لاوردناه (قال الخامس ٧) من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات
صور نوعية هى مبادى اختلاف الانواع بالآثار و بيانه انه لاخفاء فى ان للاجسام آثارا
مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما فى الماء او بعسر كما فى الارض اوامتناع
عن ذلك كما فى الفلك و كالاختصاص بمالها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة
والاوضاع و ليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة و لا الهيولى القابلة و هو ظاهر ولا
بامر مفارق لتساوى نسبته الى جميع الاجسام و لان الكلام فى آثار الاجسام فيلزم
الخلف فتعين ان تكون بامور مختصة مقارنة و يجب ان تكون صورا لا اعراضا لانا
ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف
على الاتصاف بتلك الامور و من المحال تقوم الجوهر بالعرض و اعترض بان الترديد
المذكور يجرى فى اختصاص كل جسم بماله من الصورة و قرره الامام بان اختصاص
الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق
المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية اوعلى طريق المسابقه بان
تستند الصورة الحاصلة فى الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج
لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة
و يمتنع مثله فى الاعراض لانها مستندة الى مبادى موجودة فى الاجسام تعيدها عند
زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلو لا ان فى جسم
الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا
زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع و ثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها
عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجئ فى بحث المزاج وانت خبير بان هذا
انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اى بحيث ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج
و الا فيجوز ان تكون الاعراض التى كذلك مستندة الى امور محفوظة هى اعراض
يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال امام فى موضع
آخر ان الذى حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما
الى قوى موجودة فى الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبل
الاعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب
الاعراض التى يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق و يرجع
اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة
ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها
الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلابد فيها من امور هى مبادى تلك الآثار

٧ ان اختلاف الاجسام فى الآثار ليست الجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض دفعا للتسلسل وهو الصورة النوعية و نوقض باختلاف الصور فان التزم بقاؤها لا الى نهاية او استناد اختلافها الى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله فى العوارض وقد يقال ان مبادى آثار الاجسام امور بها تنوعها و تحصلها فلا يكون الا جوهرا مقومة و حاصله انا نقطع باختلاف حقيقة الماء والنار مثلا مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهرى تسمية الصورة النوعية و مبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه او بجوهر غير حال فى مادته متن

ولاخفاء فى ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها
وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادى فتكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم
الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع مايقال لم لايجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى
الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام
دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات
الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفى فى اثبات الصور النوعية ان يقال نحن
نقطع باختلاف حقيقتى الماء والنار مع الاشتراك فى المادة والصورة الجسمية فلابد
من الاختلاف بمقوم جوهرى نسميه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد
تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة
الحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لانسلم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا
فى الهيولى ليكون صورة ولم لايجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم
نفسه ليدفع بان العرض الحال فى الجسم متقوم به متأخر عنه فلايكون مقوماله متقدما
عليه او يكون جوهرا غير حال فى مادته فلايكون صورة ويكون الاحتياج فيما بينه
وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية
سيما النوعية عسير وان الذى يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك
فى الجسمية كالانسان والفرس فى الحيوانية واما ان فى كل منهما جوهرا لايختلف
بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا فى الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف
بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا فى سائر مراتب امتزاج العناصر
الى ان تنتهى الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون فى مادته جواهر كثيرة هى صور
العناصر والاخلاط والاعضاء وآخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة
المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء الخارجية
فلا بد فى اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هى مأخذ الفصول
ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان
الجزء الخارجى قد لايكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد التسمية ووقع
فى ديباجة الاخلاق الناصرية مايشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر
اى المجردات وكأنه اراد انها لغاية قربها من الكمالات واعدادها البدن لقبول تعلق
النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة فى المادة او اراد بكونها من عالم الامر ان
وجودها دفعى لاكالهيولى ومالها من الاطوار فى مدارج الاستكمال والاستعداد واما
مايقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى ينزل الملئكة بالروح
من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ
لوجودها (قال المبحث الخامس۲) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ فى بيان

۲ فى احكام الاجسام
فمنها انها متماثلة
لاتختلف الا بالعوارض
ويجوز على كل مايجوز
على الآخر ويبتنى
على ذلك استناد
اختلاف العوارض
الى القادر المختار
وخرق السموات
وكثير من خوارق
العادات وذلك
لكونها من محض
الجواهر الفردة
المتماثلة ولاشتراكها
فى التحيز وقبول
الاعراض وانقسام
الجسم اليها وقد
يتوهم ان المراد
بتماثلها الاتحاد فى
المفهوم المشترك بين
الانواع المختلفة
كالحيوان مثلا فيستدل
بان حد الجسم على
اختلاف عباراتهم
فيه واحد غير مشتمل
على تنويع واختلاف
الخواص انما هو
لاختلاف الانواع

متن

احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية فى التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكى والعنصرى وكلاهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء فى الاعراض ولولا تماثلها فى نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة او المشتمل عليها فيعم الطبيعى والتعليمى ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع فى ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد (قال ومنها ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذوات بل ان كان ففى العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال فى التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وتبين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة فى ذلك فى غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه فى بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثانى وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافى الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشئ فى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لا ينافى الابدية كما فى النفس

٢ انها باقية بحكم الضرورة لا بمجرد البقاء فى الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ما يأتى ولقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهلاك البسيط لا يتصور الا بفنائه ولا يخفى ان الحدوث انما يقتضى امكان العدم بالذات وهو لا ينافى امتناعه بالغير وهو المتنازع فان استروح الى ان الحكم هو الامكان حتى يثبت ما به الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا متن

الناطقة على رأى ارسطو والامكان لاينافى الابدية ولا الازلية كما فى القدماء الزمانية دون الذاتية على رأى الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء فى المركبات وان جاز ان يكون باضمحلال التركيب وزوال الصور لكن فى البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لايتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣) يعنى ان ماذكر فى عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا فى الاجسام ايضا على ماسبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لاتبقى زمانين وانما تجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق فى بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ماذكره الفريقان مع امكان التفصى عن النقض بانه يجوز ان تفنى الاجسام بعد بقائها بان لايخلق الله تعالى فيها الاعراض التى يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ماذهب اليه القاضى وامام الحرمين او بان لايخلق فيها العرض الذى هو البقاء كما قال الكعبى او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو على انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفى لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض الاجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم فى فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع فى فنائها بالكلية اعنى الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزمة لابديته فان ماثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم باجوبتها (قال ومنها ان الجسم لايخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ماسيجئ وكل متناه فله شكل اذلا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضرورى وانما يذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية فى المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه اوزيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب تفريع او يقع فيه خلاف من شرذمة ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجئ وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين فى حيز معين وهو المعنى بالطبيعى وعلى هذا لايرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضى شكلا ما وحيزا ما ككل جزء من اجزاء الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لا يقال لعل من الاسباب ماهو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم

٣ شبهة امتناع بقاء الاعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها فى الاجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فتدوز بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يفنيها الله تعالى باعراض متعاقبة يحتاج اليها الجواهر ويعينها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذى هو الفناء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة فى امتناع فنائها باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا ومفتقرة الى مادة لا تقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد لا تجرد عن الصورة لما مر متن ٨ لتناهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا ضرورة انه لو خلى وطبعه لكان على شكل وفى حيز



محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما تقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لاقسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوى حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لايكون له محل كالمحدد فضلا عن ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذى يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعى فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا الجسم الاوله حيز اما مكان واما وضع ترتيب فان قيل الاختصاص بالحيز الطبيعى كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لابد من خصوصية فينقل الكلام اليها و يتس قلنا قد سبق فى بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعى لايكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو مح بالضرورة اوفى احدهما فلايكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقى خارجا بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو مح اوالى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المط بالطبع مهر و با بالطبع اولا يتوجه الى شئ منهما فلايكون شئ منهما طبيعيا لايقال يجوز ان يكون الحصول فى احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة مانعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد عليه انه يجوز ان لايحصل فى احدهما ولايتوجه اليه لامتناع الترجح بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعى من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض (قال ومنها انه يمتنع ٤) اعلم ان ظاهر مذهبى المنع والتجويز ايساعلى طرفى النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد فى كل جسم احد الضدين من كل عرض اى من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا فى نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لايخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضد له ولا خلاف فى امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الثانى انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من الاعراض اما فى الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لايزال كما هو رأى الصالحية من المعتزلة فرجع الاول الى ايجاب كلى و الثانى الى سلب كلى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب ان يوجد فى كل جسم شئ من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق فى الزمان ومتكثر بالعدد فلايخلو عن حركة

(او سكون)

---

٦ مكانا كان اوغيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول فى المبهم ولايكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد متن

٤ خلو الجسم عن العرض وضده وجوزه بعض الفلاسفة فى الازل وبعض المعتزلة فيما لايزال مطلقا وبعضهم فى الاكوان وبعضهم فى غير الاكوان احتج المانعون بانها لاتخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة لاتمايز ولا تتشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص محال والجواب ان هذا لايفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل واحتج المجوز بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم ادراك المحسوس بلامانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة متن

٣ لوجوه الاول انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان تتحرك اليه كرة فيبل قطرها الموازى له
الى مسامتة ويلزم تعين
نقطة فى الوهم لاولية
المسامتة ضرورة
حدوثها مع استحالته
فى الخط الغير المتناهى
لان كل نقطة تفرض
فالمسامتة مع ما فوقها
قبل المسامتة معها لانها
لامحالة تكون بزاوية
وحركة وكل منهما
بحكم الوهم الصادق
يقبل الانقسام لا الى
نهاية والمسامتة
بالنصف منهما قبل
المسامتة بالكل فعلى
هذا سقط منع الملازمة
مستندا بما ذكر فى انتفاء
اللازم ومنع ثبوت
المطلوب مستندا بان
المحال انما يلزم من لا
تناهى البعد مع الفرض
المذكور ومنع انتفاء
اللازم مستندا بان
انقسام الزاوية
والحركة لا الى نهاية
انما هو بمجرد الوهم
واما اعتراض الامام
بان اطول ما يفرض من
الخطوط المستقيمة هو
محور العالم والمسامتة
معه انما تحصل بعد
المسامتة مع نقطة
فوقه خارج العالم وهكذا لا الى نهاية (٤١) فيلزم عدم تناهى (ل) الابعاد فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة متن

او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجزئى لا الايجاب الكلى المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلى وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشئ لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعنى امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف فى التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعنى الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم فى الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك فى الزمان الثانى والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج فى التعميم الى قياس ما قبل الاتصاف اعنى الازل على ما بعده اعنى ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض تعميما للدليلين فى جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين فى الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان البارى تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافى الاختيار والجواب ان عدم القدرة على الممتنع كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثانى انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعى البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نسلم خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب بان الشفيف ضد اللون لا عدم (قال ومنها انها متناهية الابعاد ٣) جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمى هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول بلا تناهى الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابى البركات من المتأخرين والمشهور من ادلة المانعين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك فى غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا فى بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لا تناهى البعد لا يلزم



اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية تنقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول ولاخفاء فى ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد مالم تكن فيكون لهما اول بالضرورة ليس بوجه الا ان تجعل معارضة فى المقدمة وجوابهما النقض بكل قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى فانه لو صح ماذكر لصح فيه الاستدلال على نفى الملازمة بما يذكر فى بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لاينفى الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لماذكرنا وعدم ثبوته لماذكرتم على انه يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان تثبت اول نقطة المسامتة اولا تثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لايقتضى الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين تلزم البداية بحسب المسافة اعنى اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لاتناهى البعد مع الفرض المذكور وهو لايستلزم استحالة لاتناهى البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انالانم استحالة اول نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى وماذكر فى بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لاالى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجرى مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكابرة ولهذا لايقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هى الوهميات الصرفة مثل الحكم فى المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهى الابعاد وبيانه على ما فى المطالب العالية ان اعظم مايفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعنى الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازى للمحور الى مسامتته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولامحالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور و يكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التى لايصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء اوملاء يمتد فيه الخط او ينتهى اليه طرفه وماذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط لشئ ووقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة فى الضروريات مكابرة

(قال الثانى ٧) هذا هو البرهان السلمى وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهى المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على مانقل عن

٧ انانفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة متدهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه فى بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم لضرورة المحافظة على النسبة وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زايد على البعد الاول بقدره مع انحصاره بين الحاجزين والاوضح ان يفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان تجعل الزاوية ثلثى قائمة والمثلث متساوى الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان يكون للامتداد طرف فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لابل يستلزمه وهو خلف

متن

القدماء انا نخرج من نقطة خطين كستاقى مثلث ولاخفاء فى انهما كلما يمتد ان يزداد البعد
بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه
ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لاينتهى الى بعد لايكون
فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمح وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى
غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين
خطا ونسمه بالبعد الاصل وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد بالاصل فلكون تزايد
الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهى الامتداد وجود زيادات على البعد
الاصلى غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على
الامتداد الاصل واذقد امكن تساوى الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة
مع المزيد عليه موجودة فى بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير
المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان
زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهى المقدار المشتمل
عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا
عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهى الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل
فلايلزم وجود البعد الغير المتناهى اولا يظهر واما فى صورة التزايد فلاخفاء فى ان
الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان فى هذا التقرير تطويل مع كون استلزام
عدم تناهى الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق
فى بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعد ما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا
الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهى لا يكون مساويا للغير
المتناهى وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لايمكن منعه الامكابرة لكن لما كان فى امكان
المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة وللزوم
تساوى الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقى
المثلث ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة
ولزم من تساوى زوايا المثلث تساوى اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم
تناهى الخطين عدم تناهى ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب
كون زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة فاخترع البرهان الترسى وتقريره انا نخرج من مركز
جسم مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا
الست ثلثى قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين
متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوى الزوايا والاضلاع ويلزم من
من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد
فى لزوم تساوى الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل

من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لاوجود سعة و بعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوى الخطين اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهى بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم فالمحال انما لزم من المجموع المفروض وهو لايستلزم استحالة لاتناهى الخطين والجواب انه لما لزم تساوى اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهى قاعدته على تقدير لاتناهى ساقيه ظاهرا لايمكن منعه واما السند قلنا لاعلينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهى الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهى محالا وحاصله ان لاتناهى القاعدة ليس موقوفا على تناهى الساقين حتى تلزم المصادرة بل مستلزم له فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لاتكون الامتناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهى الساقين لان المتناهى لايكون مساويا لغير المتناهى وقد فرضنا هما غير متناهيين هف واما كون المحال ناشيا من لاتناهى الخطين فلامر الضرورى بامكان ماعداه من الامور المذكورة (قال الثالث ٤) هذا برهان الطبق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوى الزائد والناقص بل الكل والجزء اولا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص و يلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الابذراع وقدمر فى ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اى برهان المسامتة على نفى الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية و مبنى البرهان السلمى على ان يكون لاتناهى البعد من جهات حتى يفرض انفراج ساقى المثلث لا الى نهاية بل فى الترسى لابد من فرض اللاتناهى فى جميع الجهات وكان طرق السلمى مبنية على طريق الزام القائلين بلاتناهى الابعاد فى جميع الجهات ومبنى برهان الطبق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها فى ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوى ومثل اختصاص ذلك بماله وضع وترتيب ليحصل التفصى عن البعض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اى وجوه الاستدلال على تناهى الابعاد بتصرف فى البراهين الثلثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف فى السلمى فقد سبقت واما فى المسامتة فوجهان احدهما برهان الخاص وتقريره انه لو امكن لاتناهى الابعاد لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازمله

٤ اما ان ننقص من البعد الغير المتناهى ذراعا نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اولا فينقطعان و قد مر مثله وهذه الثلثة هى الاصول فى براهين التناهى متن

٢ على نفى الجزء والثانى على ان يكون اللاتناهى من جهات والثالث على مقدمات واهية متن

٦ بتصرف فى الثلثة متن

مقاطع لخط آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخاص احد الخطين عن الآخر وهو لايتصور الابنقطة هى طرف من احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهى سيما بحيث ينتهى من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق فى المطارحات ولايظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهى ثم موازيا له بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر نقطة المسامتة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك فالمسامتة بمافوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فمثل ان نفرض البعد الغير المتناهى اذرعا ثم نعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الآحاد على مامر فى التسلسل او يقال مابين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيتناهى الكل ولانه لايزيد على ذلك الابواحد او يقال الاذرع مترتبة فى الوضع فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لاقبلية لان المبدأ قبلية لابعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثانى وقبلية الثانى بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ماعداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية (قال احتج المخالف بوجوه ٧) فان قيل الاولان لايفيدان سوى ان وراء العالم امرا له تحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان رأى من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان مايلاقى طرف العالم لايكون الاخلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولايكون متناهيا والالكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ماوراءه ليس عدما محضا (قال خاتمة ٨) جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهى الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة فى الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلايجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لايخفى ان معنى الحصول فى الجهة الحصول عندها وصولا او قربا كما ان معنى المتحرك فى جهة كذا المتحرك فى سمت يتأتى اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلايقع حقيقة الافى منقسم والجهة لاتقبل الانقسام اعنى فى مأخذ الحركة والاشارة اذلو انقسمت فيه جهة فتكون موجودة ذات وضع لاتقبل الانقسام والا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها متن

٧ الاول ان مايلى الجنوب غير مايلى الشمال ومايوازى ربع العالم اقل ممايوازى نصفه فلايكون عدما محضا قلنا مجرد وهم والثانى ان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد اولا فثمة مانع قلنا لا يمكن لعدم الشرط لا لوجود المانع الثالث ان الجسم كلى لاينحصر فى شخص فلاتتناهى افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد لعموم الفيض قلنا الكلية لاتقتضى سوى امكان كثرة افراده المفروضة بالنظر الى مفهومه ولا ينافى امتناع كلها او بعضها بموجب كلزوم المحالات المذكورة على ان معنى امكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها فى الوجود على ماهو المطلوب بل عدم انتهائها الى حد لايمكن بعده وجود فرد آخر متن

٨ فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول

الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المحرك اما ان لايتجاوزه المحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غيرمدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هى الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهى الثانى فقد لايقال بل فى الجهة لانا نقول الحركة فى الشئ المنقسم لامحالة تكون اما عن جهة اوالى جهة و يعود المحذور للقطع بان الجهة هى مقصد المحرك لاالمسافة التى تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لاتقبل الانقسام فى مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف فى افادة المطلوب اعنى امتناع وقوع الجسم اوالحركة فيها ولايدل على انها لاتقبل الانقسام اصلا حتى لاتكون الانقطة بل ربما تكون خطا اوسطحا بقى الكلام فى ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لايكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثانى (قال ثم انها ٣) اى الجهات غيرمحصورة فى عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد فى جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امر أن احدهما خاصى وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامى وهو اعتبار حال الانسان فماله من الرأس والقدم فبحسبهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يداقوى فى الغالب وهى اليمنى واخرى اضعف وهى اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك فى سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة وكان فى ذوات الاربع الفوق والتحت مايلى الظهر والبطن والقدام والخلف مايلى الرأس والذنب وليس شئ من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات فى الست (قال والطبيعى منها ٧) اى من الجهات جهة العلو وهى مايلى رأس الانسان بالطبع والسفل مايلى قدميه بالطبع حيث لاتتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف مااذا صار القائم منكوسا فانه لايصير مايلى رجله تحتا ومايلى رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفى قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لايلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢) يريد دفع ماسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لايعقل كل منهما الابالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف انما هو بين الفوق وذى الفوق وكذا البواقى واما الجهتان فقد تنفكان فى التعقل بل فى الوجود كما فى الارض فانه لاتحت لها الابالوهم فان جميع اطراف

(امتداداتها)

٣ غيرمحصورة الاانه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض او يعتبر ماللانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف فلذا انحصر الجهات فى الست متن

٧ العلو والسفل والبواقى وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس متن

٢ فان الارض لاسفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء متن

ء ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأى المليين خلافا للمتأخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان الفلكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع الجزئية والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا والمتقدمين منهم فى الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة قديمة على اختلاف ارائهم فى انها جسم وهو العناصر الاربعة او الارض او النار ﴿٣٢٧﴾ او الماء او الهواء والبواقى تتلطف او تتكثف والسماء من دخان يرتفع منه او جوهر غيرها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال او ليست بجسم بل نور وظلمة او نفس وهيولى او وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا و السطوح جسما متن

٣ الاول ان الاجسام لاتخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن الاعراض قطعا وهى حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الاطلاق ولانها لاتخلو عن الحركة والسكون لان للجسم كونا فى الحيز لامحالة فان كان مسبوقا بكون فى ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقا لايجامع فيه المتقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث ولكونها فى معرض الزوال قطعا وهو ينافى القدم واما السكون فلانه وجودى لكونه من الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل انها متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الاخر وانها اما بسايط يصح لكل من اجزائها المتشابهة ما يصح للآخر من الحيز واما مركبات يصح لكل جزء من بسايطها ان يماس الآخر وما ذاك الا بالحركة ونوقض اجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا ٦

استعداداتها الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط (قال ومنها ٤) اى ومن احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثانى قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعنى بالصفة مايعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة نفرض من حركاتها فهى مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصر اما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لايلزم ان تكون قديمة لما سيجيء من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا فى تلك الذات التى ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والبواقى بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا فى انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هى نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة فى كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها لصفاتها دون ذواتها فغير معقول (قال لنا وجوه ٣) المشهور فى الاستدلال على حدوث الاجسام انها لاتخلو عن الحوادث وكل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لاتخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر من ان القدم ينافى العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق

٦ بانا لانسلم ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بكون فى حيز آخر ولا كذلك فى الازل لان ازليته ينافى المسبوقية والجواب ان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر وليس الاحالة يتحقق فيها كون لاكون قبله بل معنى الازلية الاستمرار فى الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية فان قيل امتناع ازلية الحركات الجزئية لايوجب امتناع ازلية امتناع ازلية ماهيتها الكلية فيجوز ان يكون كل حركة مسبوقة بحركة لاالى بداية ويكون الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الا وفيه شئ من جزئيات الحركة وبهذا يقع القدح فى ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث لان ذلك انما هو على تقدير تناهى الحوادث فالعمدة الوثقى فى هذا الباب ان نبين امتناع تعاقب حوادث لانهاية لها اجيب اولا بان حقيقة الحركة هى التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم ماهيتها وثانيا بان الكلى لايوجد الا فى ضمن الجزئى فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات اوغيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الآن وجملة من الطوفان كامر ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق تحقيقا لتكافؤ ما يشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين متى

من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لايخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لايخلو عن الكون فى الحيز وكل كون فى الحيز اما حركة اوسكون لانه ان كان مسبوقا بكون فى غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق من انه لامعنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولايوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة فى معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعنى طريان العدم ينافى القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودى جائز الزوال ولاشئ من القديم كذلك لمامر وانما قيد بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب اومستند اليه بطريق الايجاب انما قام فى الموجود اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم فى ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسايط واما مركبات فالبسايط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول فى حيز الآخر وماذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسايطها المتماسة ان يكون تماسها الذى وقع بجزء من هذا يقع بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ماذكر فى بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم فى اول الكون متحركا اوساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبانا لانسلم ان الكون فى حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون فى حيز آخر وهذا فى الازل محال لان الازلية تنافى المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر للقطع بان الكون الذى لاكون قبله

(حادث)

حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر كان حركة وماذكر من ان هذا ينافى الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفى ان يكون الشئ بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار فى الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار فى الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ماذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم فى كل جزئى من جزئيات الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية والفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شئ من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا اى لا نسلم ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ماهو رأيهم فى حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء اولا فتنقطع الطوفانية و يلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو ان نفرض سلسلة من الحادث المعين الذى هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين فى الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وتقرير آخر ان نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية مافوقه فيلزم الانتهاء الى ماله السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف (قال وقد يذكر ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجى اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجى فرد و بعض من المجموع

٧ وجوه اخر مثل ان حدوث كل يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهى وان عدم تناهى الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها وان كل جزء من الحركة لزواله يجب ان يكون اثر المختار دون الموجب فيكون حادثة وان الحركة ان كانت مسبوقة باخرى امتنع ازليتها والا تحقق اوليتها وان كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم ازلى فيقارن عدمها فى الازل ضرورة ان تأخر البعض ينافى ازليته فلو وجد حركة فى الازل لزم اجتماع النقيضين والكل ضعيف متن

بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات
الفلك من الآن الى مالايتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس
اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل مايقبل
الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشئ من الشئ ان يكون بحيث لايبقى
منه شئ فى مقابلة مابقى من الزائد فيتناهى الناقص ويلزم منه تناهى الزائد حيث
لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لولم
تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهى ولامعنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان
يحصل فى احدى الجملتين شئ لم يحصل فى الاخرى وهو لايوجب الانقطاع كما فى
مراتب الاعداد ومنها انه لوكانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها
لان مالايتناهى لاينقضى ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذى نحن فيه
موقوف على انقضاء ماقبله ورد بالمنع فان غير المتناهى انما يستحيل انقضاؤه من
الجانب الغير المتناهى ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ماهو كذلك فهو
حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض
من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولاشئ
من الزائل باثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء
من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثراله لان الموجد لكل جزء من اجزاء
الشئ موجدله ضرورة وقدسبق الكلام على ذلك فى بحث استناد الحادث الى الموجب
القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث
غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان
كل حركة تفرض لاتخلو من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون
ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لاتكون مسبوقة باخرى بل يتحقق
حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب
ورد بانا نختار الاول ولا يفيد الاحدوث كل من جزئيات الحركة ولانزاع فيه وانما
النزاع فى ان ينتهى الى حادث لايكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب
الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلى لان ذلك معنى الحدوث ويلزم
اجتماع تلك العدمات فى الازل اذ لوتأخر شئ منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت
العدمات فى الازل فان حصل شئ من الوجودات فى الازل لزم مقارنة السابق
والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان
الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث
حتى لو وجد فيها شئ من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات
انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لايوجب تقارنها فى شئ من الاوقات ومايقال

انها لولم تكن متقارنة في حين مالكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما
يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حين مالعدم تناهيها لا لتعاقبها (قال
ولو لا القصد ٣) يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه
بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير
بداية و بعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي
في الازل ساكنة يعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها و بعضهم من انها
متحركة تتصادم فتسكن فتتكون الافلاك والعناصر و الا فله تقرير اخصر لا يفتقر
الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو اعن الحركة والسكون فان الحركة
اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض و هو انه لو كان شئ من الاجسام قديما لزم اما كون
قديم و اما تعاقب الاكوان من غير بداية و كلاهما محال اما اللزوم فلان حصول
الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصوره و تصور التحيز جزم بثبوته له فان كان
شئ من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو
الامر الثاني و اما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز
الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل
كون جائز الزوال ولا شئ من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس
الى ان ماجاز عدمه انتفى قدمه والثاني لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف
السابقية والمسبوقية وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل الحوادث ٢) اي متصف
بها بحكم المشاهدة ولا شئ من القديم كذلك لما سيجئ في الالهيات فان قيل ان
اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر و دعوى الضرورة باطلة و ان اخذت جزئية لم
يفد المط اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما
لا نزاع فيه قلنا توجد كلية و تبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات
والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الآخر و يلزم من حدوث
البسايط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لاخفاء في ان الجسم بل كل
ممكن يحتاج الى مؤثر ولابد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجئ انه فاعل بالاختيار
وقد سبق ان كل ماهو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولايكون ذلك
الاحال عدمه و بهذا تثبت حدوث ماسوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل
بصفاته القديمة ولا يتم الاعلى من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا
الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتنى على المغلطة المشهورة
وهي ان تأثير المؤثر في الشئ حال وجوده تحصيل الحاصل وقد عرفت حلها واما
الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن
مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة

٣ الى نفي ماذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لا تنقسم فعلا مع سكونها ازلا ثم عروض الحركة لها او بالعكس لكفى ماقيل ان ثبوت الكون للجسم ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال لما مر متن

٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لما سيجئ من امتناع اتصاف القديم بالحادث متن

٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء او انتهاء لما سيجئ من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر متن

٩ الرابع ان الجسم ممكن لتركبه و كثرته فيحتاج الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل للحاصل و حالة القدم
او الحدوث مستلزم للمط وقد عرفت ما فيه الخامس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستناده
الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يخلو من حيز ﴿ ٣٣٢ ﴾ مخصوص السادس ان الجسم لو كان قديما
فقدمه اما قديم
فيتسلسل او حادث
فيلزم حدوث الجسم
وضعفه ظاهر والمعول
عليه هو الاول الا انه
لا يفيد سوى حدوث
الاجسام و ما يقوم
بها من الاعراض
فلابد فى اثبات حدوث
العالم من نفى المجردات
او اثبات حدوثها
متن

٣ بقدم العالم بوجوه
الاول ان جميع ما لا
بد منه فى وجود العالم
ان كان حاصلا فى
الازل لزم وجوده
لامتناع التخلف عن
تمام العلة والا ننقل
الكلام الى ذلك
الحادث فيتسلسل
والجواب النقض
بالحادث اليومى وليس
الفرق بانه يستند الى
حوادث فلكية متعاقبة
لا الى نهاية دفعا له
على ان الكلام فى العالم الجسمانى فلم لا يجوز ان يكون حدوثه مشروطا بتصورات او ارادات و بالجملة (بد)
حوادث متعاقبة لامر مجرد و قد سبق ان حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف والمنع بانه لم لا يجوز ان يكون
من جملة ما لا بد منه الارادة التى من شانها الترجيح اى وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر و يكون تعلق
الارادة ايضا بمجرد الارادة و وجوب العالم بهذا التعلق لا ينافى اختيار الصانع بل يحققه متن

الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء و يرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك
باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة
(قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا بينه و بين
الواجب وحينئذ اما ان يكون قدمه قديما فينقل الكلام الى قدم القدم و يتسلسل او
حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان
القدم اعتبار عقلى لا يتسلسل وايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان
حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوفة به اولى بالقدم
(قال تمسك القائلون ٣) بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لابد منه لتأثير الصانع
فى العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا والثانى باطل فتعين الاول
وهو يستلزم المطلوب و تقريره من وجهين احدهما انه لما وجد فى الازل جميع ما لابد
منه بوجود العالم لزم وجوده فى الازل والمقدم حق فكذا التالى اما اللزوم فلامتناع
تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم ولانه لو لم يكن جميع ما لابد منه
حاصلا فى الازل بل كان بعضه حادثا ينقل الكلام اليه بان جميع ما لابد منه لوجوده اما
ان يكون حاصلا فى الازل اولا و يتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لا يقال
الحادث اليومى يتوقف على استعدادات فى المادة مستندة الى الحركات والاوضاع
الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية
على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب فى الوجود على ما هو شان العلل والمعلولات
ليلزم التسلسل المح فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل فى المبادى المترتبة دون
المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضائف يتناول ما يضبطها
الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام فى العالم
الجسمانى فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات
او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم فى الحادث اليومى لا يقال تعاقب الحوادث انما
يصح فى الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا
نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لا

بد منه فى ايجاد العالم حاصلا فى الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة مالا بد منه الارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لانسلم بطلان التخلف فى العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما فى اكل الجايع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لانزاع فى ان نفس الارادة لايكفى فى وجود المراد بل لابد من تعلقها فان كان قديما وان كان حادثا كان ذلك الترجيح ترجحا بلا مرجح قلنا لابل ترجيحا به فان تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثانى ٦) لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان فى الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لايزال لزم انقلاب الخ فكذا التالى وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا فى الازل ولايوجد الا فيما لايزال كان ذلك تركا للجود مدة لاتتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم فى الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن فى الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده فى الازل محال دائما وقد سبق ذلك فى بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما (قال الرابع ٣) لما كان الزمان اعنى مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقيقة الملزوم ولانه لو كان الزمان حادثا اى مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لايكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضى لا استحقاقية الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر وعدم الشئ لايجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم فى زمان لايوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لانسلم انحصار اقسام السبق فى الخمسة المذكورة بالمعانى المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لانقسال التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك

٦ ان كلا من امكان العالم وصحة تأثير الواجب فيه ازلى والالزم الانقلاب فلو لم يكن وجوده ازليا لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطابيا مبنى على عدم التفرقة بين ازلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله آنفا متن

٧ ان الجسم مركب من مادة هى قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن صورة هى لازمة للمادة لما مر فيكون قديما والجواب منع المقدمات متن

٣ الرابع ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لما مر والجواب انه لو سلم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لايجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم بعض اجزائه على البعض والفرق بين التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع ولو سلم فالمقصود منع انحصار اقسام السبق متن

حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما فى نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينها لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق فى الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك فى موضعه (قال هذا والتحقيق ٢) يريد ان الزمان عندنا امر وهمى يقدر به المحدات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان اثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمى كما فى سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود البارى اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم منه قدم الزمان لان معنى لا تناهى القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثانى يلزم حدوث البارى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه فى وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه فى الازل فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤) مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المقدارى) احتراز عن الجزء العقلى كالجنس والفصل او العينى كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل فى الاسم والحد لا فى البسيط ولا فى المركب (قال والمأخوذ فى كل ٣) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودى والآخر عدمه فالآن يشير الى ان ما جعل مأخذ التفسيرين اعنى التألف من الاجسام المختلفة الطبايع وتساوى الجزء والكل فى الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة فى الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات حقيقة ما لا يتألف منها حسا ما يساوى جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا وللمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوى حقيقة ما لا يساوى حسا فالمأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودى وللبسيط عدمى ومن

٢ ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد وهمى تقدر به الامور نسميه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار للحركة لم يمتنع حدوثه بهذا الاعتبار وبهذا يظهر الجواب ﴿ ٣٣٤ ﴾ عما قيل ان لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع او قدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لا يتناهى القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم
متن

٤ والكلام مرتب على اربعة اقسام لان الجسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع فمركب والا فبسيط والبسيط اما فلكى او عنصرى والمركب اما ممتزج اولا وقد يرسم البسيط بانه الذى يكون جزؤه المقدارى كالكل فى الاسم والحد والمركب بخلافه
متن

٣ من تفسيرى كل قد يعتبر حسا وقد يعتبر حقيقيا فبالاعتبارين الحيوان مركب والماء بسيط مطلقا والفلك بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط حسا متن

(المأخذ)

٨ اى معظم مباحث الفصل حكاية ﴿ ٣٣٥ ﴾ من الفلاسفة مبنى على اصول فاسدة اوغير ثابتة متن

المأخذ الثانى بالعكس فثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل فى الاسم والحد لاحسا ولاحقيقة كان مركبا باى تفسير فسر و باى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها والمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثانى بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولمساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثانى بالعكس (قال وليعلم ٨) يريد أن اكثر المباحث التى تورد فى الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلاسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لامختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او لم تثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة (قال القسم الاول فى البسائط الفلكية ٦) جعل اول المباحث فى اثبات فلك محيط بجميع ماسواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قدسبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان معينتان لاتتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما و يلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذاوضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر اولا فان احاط كان هو المحدد اذاليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة اومقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات مايحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلهذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زائل عن استدارته اذ لو كان لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لاتكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلاتكون متحددة به وجه اللزوم اما فى البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما فى المركب فلان تألفه لايتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيأ غير مايلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما فى الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك الشئ بالطرف الآخر وذلك

٦ وفيه مباحث المبحث الاول فى اثبات المحدد قدسبق ان من الجهات ماهو حقيقى يتوجه اليه بعض الاجسام بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد من تحدد هما بجسم واحد كرى محيط بالكل يتحدد بمحيطه القرب و بمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فمع احاطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد و بدونها كان كل فى جهة من الآخر فلا تكون الجهة به قبله او معه على ان المحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع تركبه اوزواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التى لا تكون الا من جهة الى جهة فينافى كون الجهة به

متن

بالحركة من جهة الى جهة و فى هذا نظر لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المركب و بهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام (قال لانه قيل ٦) اشارة الى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد منه غير محدد اورد بالمنع فان الشكل البيضى او العدسى بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت فى القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالئ لفرج الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا و يتحرك على قطره الاطول او عدسيا و يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما سيجئ فيكون محدبه مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه لا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضى سطح محيط به وقوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسى ماهما اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه حصل مجسمة واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هف (قال ثم معنى تحديده ٣) جواب سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذى الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل فى التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك و تحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذى الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر مما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التى هى طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذى المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه

يستلزم وقوع الخلاء فانه لو فرض مقعر المحدد مستديرا ومحدبه بيضيا يتحرك على قطره الاطول او عدسيا يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم خلاء واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب وهو ظاهر متن

٣ الجهات تعين اوضاعها به والا فالفاعل لا يلزم ان يكون جسما والقابل ليس الا واحدا لان العلو نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن من حيث انها مركز للمحيط ومحددة به المحيط بتعين مركزه و لا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل فى التحديد وانما تعين المحيط بالكل لان المحاط قد يتعدى الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة هو محدب المحيط ويكون مقعره تحت كما فى سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة و بعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته متن (الطبيعى)

الطبيعي لاجهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لاجهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لايكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الا ترى ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لامن فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق تجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق ومايلي مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فتكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت (قال تنبيه ۲) لاخفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجزاء ان تنتهي اليه الامتدادات وتتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها مايجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لااثر فيها للطبيعة لم يتم ماذكروه في اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كالم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لاتقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولاالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولاالالوان والطعوم والروائح ولااللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر في المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لاذاتية يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وهي في دورانها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمانا متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتتحير النفوس البشرية (قال المبحث الثاني ۷) قد انجر الكلام ههنا الى ذكر جل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها

۲ لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكروه ولم تمنع الحركة المستقيمة على السموات ولم تثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها في غاية الصلابة واليبس والملاسة ولها في تماسها نغما تسمعها اصحاب الرياضة متن

۷ زعموا ان المحدد تاسع الافلاك بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة وان جوز بعضهم ردها الى الثمانية بل السبعة متن

واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده فيحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطى فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف فيتعجب منه له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكى بالمحكى ويتخذ ذلك مغمزا على المتصدى لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى الشمس والقمر وزحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاولين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السموات فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تستند الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى والاخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان نفرض دوائر البروج متحركة بالسير يعتقدون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع (قال وانه لا كوكب عليه وانه يحرك ٨) انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في المياه لا يقولون بذلك (قال يسمى معدل النهار ٢) لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبى العالم وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى (قال ويتم دوره في قريب من اليوم بليلة ٣) انما قال في قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق (قال ويحرك الكل ٣) يعنى ان التاسع

٨ من المشرق الى المغرب على منطقة متن

٢ وقطبين يسميان قطبى العالم متن

٣ لانها كالجزء منه متن

٤ يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره ستة وثلثين الف سنة او في ثلث وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة او في خمسة وعشرين الف سنة ومائتى سنة على اختلاف الآراء ثم تحته فلك زحل ثم المشترى ثم المريخ ثم الشمس ثم زهرة ثم عطارد ثم القمر استحسانا فيما بين الشمس والسفليين متن

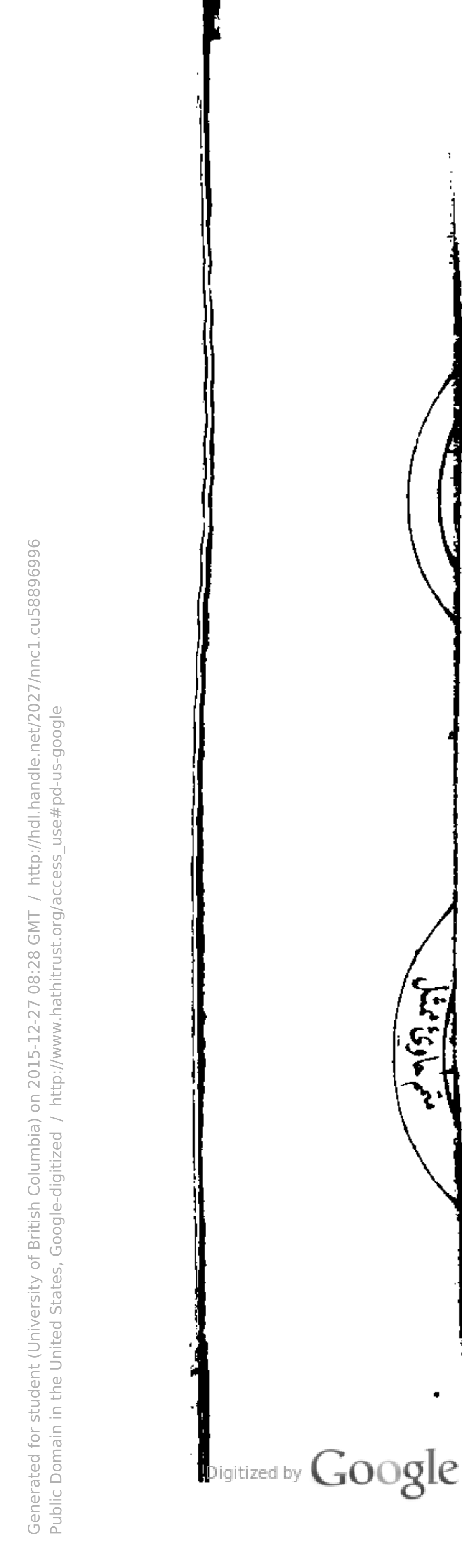
يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط
بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافي الحركة الوضعية تحرك
المحاط بحركة المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من المثل على
ماسيجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال وتحته فلك الثوابت ٤) سمي بذلك
لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ماعدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطء
حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات مابينها من الابعاد على
وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على
منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت
على مناطق واقطاب باعيانها لا تحس باختلاف الحركتين بل انما تحس بحركة واحدة
هي مركبة من مجموعها ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السريعة على البطيئة
ان اختلفت الجهتان والا لم تحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بآلات
القياس ان الثوابت لا تختلف ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا
في مقدار هذه الحركة فعلى رأي بطليوس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة درجة
فتتم الدورة في ست وثلثين الف سنة وعلى رأي المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة
درجة فتتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها
تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فتتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومأتي سنة
ويوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال في الآلات او لاسباب لا يطلع
عليها الا خالق السموات (قال واستدلالا من الكسف ٣) يعني انهم وجدوا القمر
يكسف سائر السيارات ومن الثوابت مايكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل
وهكذا الحكم في البواقي الا الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشيء
من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسانا
لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات
بمنزلة شمسة القلادة وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انه رأى
الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري
والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد مابين طرفي الخطين المارين بمركز الكواكب
الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الناظر
فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت
فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالة لهم تسمى ذات
الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس
دائما لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة
الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام

٣ في البواقي والكواكب السبعة تسمى السيارة والشمس والقمر يسمى النيرين والبواقي المتحيرة متن

٦ لكون مناطقها على منطقة البروج متن ٨ فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المائل ثم في ثخن المائل وكل
من الممثلات الغير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه ﴿٣٤٠﴾ عن مركزها يسمى في عطارد مدبرا
وفي باقي المتحيرة حاملا
يماس محدبه محدب
المائل او الممثل بنقطة
تسمى الاوج ومقعره
مقعره بنقطة تسمى
الحضيض ويبقى
الفضل جسمين
مستديرين على مركز
العالم يسميان بالمتممين
يتدرج كل منهما من
غلظ بقدر ما بين
المركزين الى رقة
ينتهي عند نقطتي
التماس على التبادل
بمعنى ان رقة الحاوي
منهما عند الاوج
وغلظه عند الحضيض
والمحوي بالعكس وفي
ثخن المدبر فلك آخر
خارج المركز يسمى
الحامل ينفصل عن
المدبر كالمدبر عن الممثل
فيكون لعطارد
اوجان وحضيضان
واربع متممات والمائل
في المتحيرة اسم للحامل
ثم في كل ثخن كل حامل
كرة تسمى فلك التدوير
احد طرفي قطرها
يماس محدب الحامل والاخر
مقعره والكوكب مغرق فيه يماس سطحه سطحه والشمس في الخارج المركز كالتدوير في الحامل متن

على عدم اثبات الفضل المستغني عنه فلا جهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل
من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها (قال وافلاكها
الكلية ممثلات ٦) يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب
بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اي موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين (قال وفي جوف
ممثل القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي يشتمل عليها الافلاك الكلية
وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات
فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهري لكون المحرك للجوزهرين ويتعرفهما
ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون
منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير فالجوزهر يماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد
وبمقعره محدب المائل المماس بمقعره لمحدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز
والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك
موافق المركز يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطه عليه
من مركز الارض ويسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة الاولى هي
اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد
انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظي الوسط بقدر
ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند
نقطتي التماس المقابلتين لغايتي الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك
التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما يكون
عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند
الاوج وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير
والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز يماس سطحها محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة
ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس بسطحها
على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله ثم في ثخن المائل اشارة
الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المائل وفي البواقي ممثلاتها وان
الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير لجملة مركز التدوير وان خارج المركز
لعطارد يسمى مدير الادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير
انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان
وحضيضان واربع متممات والمائل في المتحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير
اذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس وللقمر ممثل في جوفه

(مائل)



٣ ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج قاطعة لمنطقتها على ابعاد متساوية مارة احداها نقاطع المعدل ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم ﴿٣٤١﴾ فانقسم الفلك الاعظم وسائر الممثلات ايضا اثنى عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلثين درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا نقطة التقاطع التى تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعتدالا ربيعيا والى جنوبه اعتدالا خريفيا ومنتصف ما بين نقطتى التقاطع فى الشمال انقلابا صيفيا وفى الجنوب انقلابا شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزاء ربيعا والسرطان والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوب الميزان والعقرب والقوس خريفا والجدى والدلو والحوت شتاء متن ٨ اعنى بحركة من المغرب الى المشرق اما اجمالا فالشمس فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهى السنة الشمسية والقمر فى ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمسه وزحل فى ثلثين سنة والمشترى فى اثنى عشرة سنة والمريخ فى سنتين الا شهرا ونصفا والزهرة فى حدود سنة وكذا عطارد كل ذلك على التقريب متن

مائل فى ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد ويمثل فى ثخنه خارج مركز يسمى مديرا فى ثخنه خارج مركزه هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل فى ثخنه خارج مركزه هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

(قال المبحث الثالث ٢) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتى التقاطع ونقطتى البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلى فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفى الربع اليهما ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع ومقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة اثنى عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتى تقاطع المنطقتين النقطة التى تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعنى ما يلى القطب الشمالى اعتدالا ربيعيا والنقطة التى تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة فى جانب الشمال انقلابا صيفيا وفى جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذ فى الشمال الى الانقلاب الشمالى اعنى زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الآخذ فى الجنوب اعنى زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبى اعنى زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعى اعنى زمان قطعها للجدى والدلو والحوت وهذه الاسامى مأخوذة من صورة توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن اثر وابقاء الاسماء تيسرا للامر فى ضبط الحركات (قال وكل من السيارة تقطع هذه البروج على التوالى ٨) اعنى من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهى حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالى اعنى من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعنى بالحركة اجمالا الحركة المركبة التى بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثنى عشر فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهى السنة الشمسية والقمر يقطعها اثنى عشر مرة فى ثلثمائة



٦ فعركة اليوم بليلته الى خلاف التوالى اعنى من المشرق الى المغرب لمدبر عطارد وعلى غير منطقة
العالم ومنطقة البروج واقطابهما تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة

واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم وهى السنة القمرية وزحل فى ثلثين
سنة والمشترى فى اثنى عشرة سنة والمريخ فى سنتين الاشهر اونصفا وكل من الزهرة
وعطارد فى سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات (قال
واما تفصيلا ٦) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالى اوخلافه
فمن الحركة الى خلاف التوالى حركة مدبر عطارد حول مركزه على غير معدل النهار
ومنطقة البروج وغير اقطابهما و يظهر فى اوج الحامل وحضيضه و يحدث بسببها
لمركز الحامل مدار حول مركز المدبر يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهى فى اليوم
بليلته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدبر وكون
حركته على خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الان فى نقل صاحب
المواقف سهو فلم لابد من التنبيه وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل فى
الميزان والحمل المقابلة وانما هى المقارنة وجعل المدبر اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو
اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس فى الصباح
والمساء فى الميزان اعظم منه فى الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم
على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقايق واثنتى عشرة ثانية وبها يتحرك جميع
افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب اليهما و يسمى حركة الجوزهر
ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج
وغير اقطابهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقايق و يتحرك بها الخارج
المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتى
الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فمنها حركات الافلاك
الممثلة سوى ممثل القمر ونظهر فى الاوجات والحضيضات وهى على وفق حركة
الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها بحركته واختار الآخرون كونها
حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطلا والتزموا عدم تحركها بحركة
الثامن لان تحريك الحاوى للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارجة
المراكز سوى ما يخص باسم المدبر لعطارد وهى فى كل يوم للشمس تسع وخمسون
دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل
دقيقتان وللمشترى خمس دقايق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس
ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة
جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما و يظهر
فى مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب ومنها

ولمثله على منطقة
البروج وقطبيها
ثلث دقايق وكسر
ولمائله على غير
المنطقتين والاقطاب
احدى عشرة درجة
وتسع دقايق والى
التوالى لممثلات غير
القمر على وفق الثامن
حتى كانها بحركة
ولخارج المركز
للشمس على منطقة
البروج دون قطبيها
تسع وخمسون دقيقة
وثمانى ثوان وعشرون
ثالثة وللزحل دقيقتان
وللمريخ احدى وثلثون
دقيقة وللزهرة
كالشمس ولعطارد
درجة ونصف وللقمر
اربع وعشرون در
جة وثلث وعشرون
دقيقة كل ذلك على
غير المنطقتين والاقطاب
ولتداوير العلوية
فضل حركة الشمس
على حواملها ولتدوير
الزهرة سبع وثلثون
دقيقة ولعطارد ثلثة
اجزاء وست دقايق
وللقمر ثلثة عشر
جزأ واربع دقايق وهذه فى تداوير المتحيرة للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفى تدوير (حركة)
القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل والمائل فلا محالة يكون النصف الآخر الى خلاف التوالى مثن

٣ ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط وللمتحيرة بحسب المائل اعنى الحامل عنهـا و بحسب التدوير عن المائل وكل الميلين يسمى بالعرض متن ٦ والممثل بالجوزهرين والتى تجاوزها الكواكب الى الشمال بالرأس والاخرى بالذنب فظهر ﴿ ٣٤٣ ﴾ ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسايط الحركات

حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملهـا والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهى فى كل يوم لتداوير العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملهـا ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقايق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق ولامحالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالى (قال ويقع للقمر ٣) يعنى لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الابحسب المائل ولما كانت حركة تدوير المتحيرة على غير مناطق حواملهـا المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج و بحسب التدوير من منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبى البروج و برأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة و بين رأس ذلك الخط وهو فى مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالى يقع بين نقطة الاعتدال الربيعى و بين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التى تقطع دائرة عرضه فلك البروج عليهـا ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والممثل بالجوزهرين يعنى بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست فى سطح منطقة البروج بل مائلة عنهـا فلهذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التى يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس والتى يقابلهـا بالذنب تشبيها المشكل الحادث بين نصفى المنطقتين من الجانب الاول بالتنين وجعل الاخذ فى الشمال رأسـا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالى وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعنى لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتأملوا فى احوال السبعة السيارة واختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صـارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسـيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا فى الفلكيات انها منتظمة فى حركاتها لايعرض لها وقوف اورجوع او سرعة

ومبناه على اعتقاد الانتظام فى السموات مع مشـاهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولاشك ان من الخـارج المركز الذى يحرك الشمس مثلا حركة متشابهة حول مركزه القوس التى تكون فى النصف الاوجى من الممثل اعظم من التى تكون فى النصف الحضيضى وانهـا لا تقطع كل نصف الا بقطـع مافيـه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر فترى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر مدة من الخريف والشـتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة الحـامل يرى سريعا واذا كان له فى النصف الاخر فان كانت حركـته اقل من حركة الحامل يرى بطيئا وان انتهت الى التساوى وذلك فى المتحيرة لاغير يرى واقفا وان زادت يرى راجعا متن

او بطء او انحراف عن سنتها فحين ادركوا شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لايخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذى نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون فى القطعة التى هى ابعد منه بطيئة وفى القطعة التى هى اقرب سريعة لان القسى المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منهما اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما مايكون فى النصف الاوجى من الممثل واصغرهما مايكون فى النصف الحضيضى منه والكوكب لايقطع كل نصف الابقطع مافيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر والحضيضى اقل على تفاوت المسافتين اعنى القسمين من الخارج المركز فترى الحركة فى النصف الاوجى ابطأ وفى الحضيضى اسرع وعند طرفى الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك فى ساعة فرسخين وفى اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلى الربيع والصيف اكثر من مدة فصلى الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة حامله اعنى النصف الاعلى فى المتحيرة والنصف الاسفل فى القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان فى النصف الذى يخالف حركته حركة حامله اعنى اسافل المتحيرة واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوى لحركة الحامل وذلك انما يكون فى المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل ترى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالى جزأ و يرده التدوير الى خلاف التوالى جزأ فيرى من فلك البروج فى موضعه كانه لايتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرده جزئين مثلا (قال وامثال هذه البيانات ٨) قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على مايشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذلا ضرورة ولابرهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب اخر والجواب انها مقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السموات بثبوتها عند ادرك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك

٨ ليست استدلالا بوجود اللازم على الملزوم كما هو الظاهر بل حدسا متن

مصرحون به فى امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وزددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبنى على التدوير والخارج المركز وان حركات اوجات المثلات بانفسها اوبافلاك الثامن (قال كالمحد سوا ٩) اورد ههنا من الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته و ينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضئ من جرمه الكرى اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضى والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين مالا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تتطابقان فى الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حينئذ مما يلى البصر وهذه الحالة هى المحاق وكذا فى الاستقبال لكن مايلى البصر حينئذ هى القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وتتقاطعان فى سائر الاوضاع اما فى التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما فى غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالى ان كان ما يلى الشمس هو القسم الذى يلى الزاوية الحادة والشكل الاهليلجى ان كان هو القسم الذى يلى المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى بالهلال وهو حيث البعد بينه و بين الشمس قريب من اثنى عشرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧) اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون منشأها ذلك بسبب توسط القمر بينها و بين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئى و يكونان لامحالة على احدى العقدتين الرأس والذنب او بقربهما بحيث لا يكون للقمر عرض مرئى بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلامحالة يحول بين الشمس و بين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلى اوبالبعض فالجزئى ولكونه حالة تعرض للشمس لافى ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سترت السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لاتراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين اوجزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئى بقدر نصف مجموع القطرين فيماس جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلايكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبال٣) اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من نصف مجموع قطره وقطره مخروط ظل الارض انحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلى

٩ من اختلاف التشكلات نور القمر على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس انه فى نفسه مظلم يستضئ بالشمس فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم الينا وهو المحاق واذا انحرف الينا من جهة المضئ قدر ما يرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان يبلغ الاستقبال فيصير وجهه المضئ كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فيأخذ النور فى النقصان الى المحاق
متن

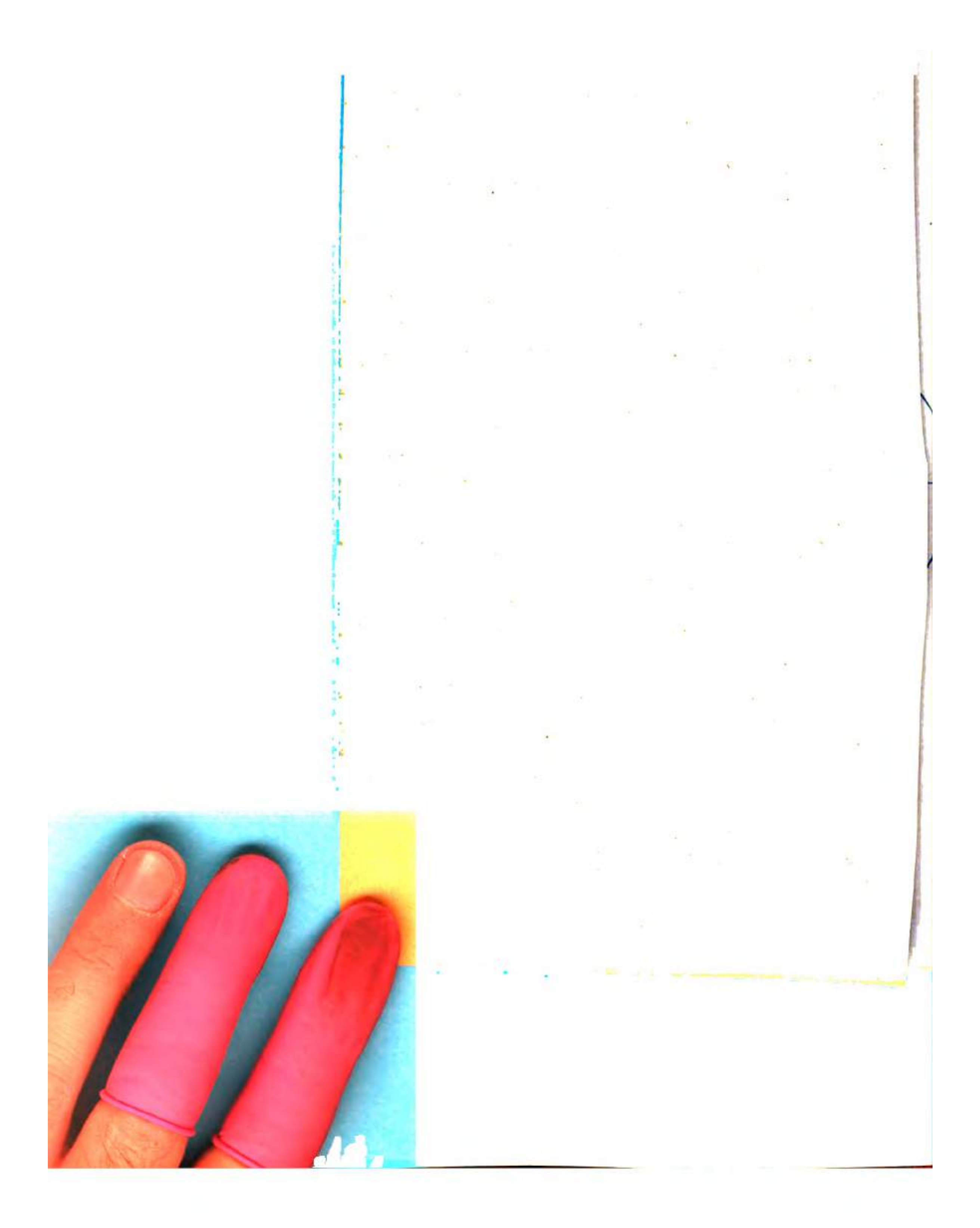
٨ عند الاجتماع على على عقدة الرأس والذنب او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطر التدوير يرى جرمه المظلم كله او بعضه على وجه الشمس وهو الكسوف
متن

٣ عليها او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض انحجب بالارض عن نور الشمس فيرى كله او بعضه على اظلامه الاصلى وهو الخسوف متن

٩ اختلافات اخر تقتضى زيادة افلاك تجبروا فى كيفياتها وكمياتها ﴿٣٤٦﴾ واوضاعها وحركاتها وذلك ان كون مركز التدوير متحركا بحركة الحامل يقتضى ان يكون تشابه حركته وتساوى ابعاده ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض كلها بالاضافة الى مركز الحامل وقد وجد فى القمر تشابه الحركة حول مركز العالم ومحاذاة القطر بالنقطة من جانب الحضيض بعدها من مركز العالم كبعد ما بين المركزين وفى المتحيرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير فى عطارد والحامل فى البواقى وايضا ميل المائل عن الممثل شمالى فى نصف جنوبى فى آخر فلزم ان يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا للزهرة شماليا ولعطارد جنوبيا متى

كلا او بعضا وذلك هو الانخسوف الكلى او الجزئى واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من نصف القطرين فبقياس مخروط الظل فلا ينخسف (قال هذا ولكنهم وجدوا ٩) يعنى انهم وان ثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا فى القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر تورث اشكالات على ما اثبتوا لها من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالحال فيه وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة (ا) التى هى مركز كرة (ب ح) على محيط دائرة كدائرة (ا ء ه) وكانت تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ز) فى ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ا ء ز ه) ويتبع ذلك تساوى قسى المحيط فى تلك الازمنة كقسى (ا ء ه) ويلزم ايضا ان تكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ز) ايضا متساوية فى جميع الاوضاع كخطوط (ز ا ز ء ز ه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (ا ء ه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة ابدا محاذيا لنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (ه) كان القطر مثل (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ك ل) فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قدروه لزم ان تكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد فى القمر تشابه حركة مركز التدوير اعنى احداث الزوايا المتساوية فى الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع فى المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعنى نقطة تتوسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجد فى عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفى الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر فى المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التى بحسبها تشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما فى القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتى المائل والممثل تقتضى ان يكون احد نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير فى سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما فى الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما فى الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالى جنوبيا والجنوبى شماليا فكان انتقاله الى الشمالى وهكذا ابدا وعطارد

(بالعكس)





بالعكس ولابد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه (قال المبحث الرابع ٦) هذه دوائر توهموها بملاحظة العقليات ينتفع بها في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان عتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ في الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كانا غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احداهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الرأس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراد التعريف اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الرأس والقدم اعني حيث تنطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض (قال وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض ٣) بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احداها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين وتسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها (قال وسموا من دائرة نصف النهار ٧) عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الرأس ولا

٦ توهموا الكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة بين الظاهر منه والخفي سموها دائرة الافق وقطباها سمت الرأس والقدم فان كانا قطبي العالم انطبق الافق على المعدل والا كان مقاطعا له اما على زوايا قوائم ويسمى الافق الاستواء او غير قوائم ويسمى الافق المائل واخرى مارة بسمت الرأس والقدم وقطبي العالم سموها دائرة نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق والمغرب متن

٣ فانقسمت بالاولى ويسمى خط الاستواء الى جنوبي وشمالي وبالثانية الى ظاهر وخفي والمكشوف احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة وبالثالثة الى شرقي وغربي متن

٧ وما بين سمت الرأس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في الغرب بطول البلد متن

٨ سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سموها الاقاليم السبعة

متن

٦ يكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويان ابدا ويسامت الشمس رؤسهم فى الاعتدالين وهو صيف و يبعد فى الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفى عرض تسعين يكون رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا والنصف خفيا والسنة يوما وليلة وفى الآفاق المائلة يكون الدور حمائليا والقسى الظاهرة من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس فى البروج الشمالية وبالعكس فى الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسى وتفاوت الليل والنهار

متن

محالة تساوى ما بين افق البلد وقطب المعدل اعنى ارتفاع القطب فى افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار تسمى الرأس والقدم يقع على معدل النهار ولا يبعد عنه و فى الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض فى الغاية اعنى تسعين و فى غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس فى نصف النهار يوم الاعتدال الربيعى او الخريفى والقيناه من تسعين كان الباقى عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد و نصف نهار آخر العمارة فى المغرب واعتبر اليونانيون من المغرب لكونه اقرب نهايتى العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربى وعند بطليوس الجزاير الخالدات الواغلة فى البحر و بينهما عشر درجات و هى قريبة من مائتين و عشرين فرسخا (قال و قسموا المعمورة ٨) لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرة لفرط الحرارة ولم يكن حوالى القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة فى الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات فى العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام فى العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال فى الحر والبرد فاعتبروا فى الطول الامتداد من المشرق الى المغرب و فى العرض تفاضل نصف ساعة فى مقادير النهار الاطول اعنى نهار كون الشمس فى الانقلاب الصيفى وكل من الاقاليم ينحصر بين نصفى مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شئ بانصاف الدفوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالى اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثناعشر درجة وثلثا درجة والثانى حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الاعشرا والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة (قال وفى خط الاستواء ٦) اشارة الى نبذ من خواص المواضع التى لا عرض لها والى التى لها عرض اما البقاع التى لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية يقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما يقطع سطح الدولاب سطح الماء و يكون الليل والنهار فى جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعنى قوس النهار متساويا للخفى اعنى قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار فى النصف الاوجى من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعنى التى

(من المغرب)

من المغرب الى المشرق ابطأ فتدبرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع
و اذا انتقلت بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فتعيدها
الحركة الاولى ابطأ فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس
وتسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل و مرة في اعتدال
رأس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم و يبعد عنهم
غاية البعد مرتين مرة في انقلاب رأس السرطان و اخرى في انقلاب رأس الجدى
ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاآن
وبين كل صيف وشتاء خريف و بين كل شتاء وصيف ربيع فتكون فصولهم ثمانية
كل منها شهرا و نصفا تقريبا و اما في عرض تسعين اعنى حيث يكون قطب العالم
على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق و لا يبقى
في الافق مشرق ولامغرب متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب
ولانصف النهار ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارات
غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدى الظهور اعنى الذي يكون من معدل
النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدى الخفاء فالشمس مادامت في
النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا ومادامت في النصف الخفي منه يكون
ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولاتفاضل الامن جهة بطء حركة الشمس وسرعتها
واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل
عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت
بالآفاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة و يماس البعض
ولايقاطعه اعنى الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وماهو
اصغر منه الى القطب ابدى الظهور في جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء في جانب القطب
الخفي واما التي يقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض
الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج
الشمالية اعنى من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون
القسي الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت
في البروج الجنوبية اعنى من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اى كان النهار في العرض
الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقاطعها الافق
في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي
فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول
في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد
اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر

ثم لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة مافيها من العجايب على القدرة البالغة والحكمة الباهرة اظهر الا ان ابتناء ذلك على نفى القادر المختار وفى استناد الحوادث الى ما يتعاقب ﴿٣٥٠﴾ من الحركات والاوضاع تعطيلا للصانع تعالى وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيما يشاهد من اختلاف الالوان الى ان الزرقة متخيلة فى الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكودة زحل وبياض المشترى وحمرة المريخ اختلاف فى الاضواء وفيما يقال من اختلاف طبايع الكواكب والبروج الى انه راجع الى الاثار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم اضطروا فى اختلاف الاجزاء منطقة وقطبا ومركز الكواكب والتدوير ونحو ذلك الى جعله عائدا الى الاسباب الفاعلية ولا يتأتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والعجب انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب الارادات الجزئية من نفوس فلكية على ماسيأتى متن ٩ وفيه مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية (المعول) لاتخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير اقتصار على واحد او اجتماع الثلثة ذهبوا الى ان العناصر اربعة

والمدارات التى تليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفى والمدارات التى عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزائد النهار وتناقص الليل الى رأس المنقلب الذى يلى القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى رأس المنقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدى وبالعكس (قال خاتمة ٢) يريد ان اكثر ماذكروا من عظم امر السمويات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر ممكن شهد به الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك فى غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو تأثير الحركات والاوضاع فيما يظهر فى عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كدا والمشترى ابيض والمريخ احمر وانهم يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا فى سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين فى كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة فى الجو لا محققة فى السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما يشاهد فى المجرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الاثار سببا فى عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او التدوير فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب القابلية لاينافى اختلاف الاثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتأتى هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفى الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ماسيأتى مع انا قاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع بمقتضى الارادة ولا يلزم ان تستمر على وتيرة واحدة (قال القسم الثانى فى البسايط العنصرية ٩)

المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهوا والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربية والتأمل في احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة و برودة ورطوبة و يبوسة ولم يوجد في البسايط مايشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وبقى ماذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس اورطب اوعلى لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق اوعلى الاضافة او يقال لابد في تركيب الممتزجات من لطيف او كثيف فاللطيف اما بحيث يحرق مايلاقيه وهو النار اولا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء اولا وهو الارض او يقال لابد فيه من قبول الاشكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقراء ولابن سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلى فقد حاول مالا يمكنه الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة (قال ولم يقو الاشتباه ٧) يعنى ان للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والبواقى بالاستحالة قيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين قيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة قيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء الصحيح فتدفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشتباه الافى امور ثلثة الاول وجود كرة النار فانه لاسبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون مايشاهد من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لاعنصرا برأسه الثانى يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة ولامجال لهما في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التى على وجه الارض فظاهر

---

٤ بحسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء و بارد رطب هو الماء و بارد يابس هو الارض و بنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الاربع ولوازمها مثل الخفة والثقل على الاطلاق او الاضافة ومثل الاجتماع والافتراق بسهولة او عسر والتعويل على الاستقراء متن

٧ الا في وجود كرة النار ثم في يبوستها و في حرارة الهواء والاستدلال بالاثار ضعيف لامكان اسباب اخر و بان النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء والهواء باردا رطبا لكان ماء اضعف لامكان الاشتراك في اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف متن

٤ هذه الاربعة اركان المواليد منها التركيب واليها التحليل ﴿٣٥٢﴾ لما يشاهد من انه اذا اجتمع الارض والماء مع
تخلل الهواء وافاضة حرارة من السماء تكون النبات وصار مادة لتكون الحيوان وانه اذا وضع مركب في القرع والانبيق تصاعد منه جزء هوائي وتقاطر مائي وبقي ارضي ولا بد من الناري التعين على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالاسباب المقتضية وضعفه ظاهر متن
٢ كل من الاربعة ينقلب الى المجاور ويخلع صورة ويلبس اخرى ويسمى الكون والفساد ففيما بين النار والهواء ظاهر وفيما بين الهواء والماء كما في غليان الماء وحصول القطرات على الاناء المكبوب على الجمد وفيما بين الماء والارض كما في تسييل الاحجار بالحيل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا فهذه ستة انواع واذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين حصلت: اربعة
بواسطة واثنان بواسطتين متن

انها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم ان تكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل انما تفني البلة والاجزاء المائية وماهو كذلك لايلزم ان يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف الثالث حرارة الهواء الصرف فانه لادليل على اثباتها في الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الاترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا ومايقال ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعني الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لايوجب اتحاد الملزومات في الماهية (قال ثم جعلوا ٤) يعني ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعني المسماة بالمواليد اعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء الحيوان فيتأدى بحسب مايتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لابد من اجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حاصلة تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لايكفي تلك الاسباب لكونها على التقضي والزوال وفيما ذكرنا دفع لمايقال ان شان الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لابد للتجاور والاجتماع بين الجزء الناري وغيره من سبب يستدعيه ربما يتم التأثير والتأثر فلم لايكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لايجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفايضة من الاجرام السماوية من غير جزء ناري وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ماذكر فيما نشاهد بتركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك (قال المبحث الثاني ٢) زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى

(وهو)

٧ النار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة بسطحها الاعند من

وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فتقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثانى بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعنى انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتى تتوسط اربعة وبوسطين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة فى الثلثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا فى انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للرشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان فى الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للرشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندا الا فى مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوهم فى الاناء المملو بالجمد دون المكبوب عليه والثانى بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية فى الهواء الحار الصيفى بل لابد من ان يتبخر ويتصعد ولو سلم فينبغى ان ينفد او ينتقص بالنزول فلا تعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان تكون فى زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء (قال البحث الثالث ٧) لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة وهى صحيحة الاستدارة بحدبها ومقعرها لبقائها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك فلا محالة ترق فى الموضع القريب من القطب لبطء الحركة وتغلظ فيما يلى المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد تحرك بتبعيته لاسباب خارجة وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك والعالم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلازم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعى له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه فى الحركة ورد بان الفلك لتشابه الاجزاء وكذا النار الملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل

يجعلها هواء يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية لما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ولا كذلك حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته ولعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد يحتج بان لكل جزء منها جزأ من الفلك بمنزلة المكان الطبيعى ويعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها وكذا اجزاء الفلك غير معقول والهواء صحيح الاستدارة محدبه لا مقعره له اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة لمجاورة الابخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة والارض ثلث طبقات المنكشفة

للاشعة ثم الطينية ثم الصرفة متن

جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منهـا طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فحدبه صحيح الاستدارة على الرأى الاصح الملاصقة مقعر النار لامقعره لما يرى من امر المياه والجبال والوهاد دونه اربع طبقات احديهـا الدخانية المجاورة للنار يخالطهـا اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التى يجاورها الدخان ولم يرتفع اليهـا البخار وذلك لان الدخان لمخالطته الاجزأ النارية وتصعده من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشدنفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة حد المخالطة الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هى البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف فى مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احديهـا الغبرية التى انكشفت بعضها عن الماء وتجففت بحر الشمس والكواكب وبقى بعضهـا تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها المخلوطة من النارية والهوائية وتحتهـا الزمهريرية وفسرها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية ولاادرى كيف خفى عليه ان ماتحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لايكون زمهريرا وان الزمهرير لايكون هواء صرفا (قال وهى ٢) اى الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيهـا من الجبال والوهاد ومايقال ان ذلك لايقدح فى كريتهـا معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسـبة اعظم جبل على الارض وهوما ارتفاعه فرسخان وثلث على ماذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيهـا اقل من ذلك لانها لاتقبل الشـدة والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متسـاوية بحسب التحقيق لابمجرد التقريب (قال والذى تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض٣) لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعى ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب فى انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى البروج الجنوبية واوجهـا

(فى الشمالية)

٢ مع الماء بمنزلة كرة واحـدة وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيهـا من التضاريس الا ان ذلك بالقسر ولم تعد الى الكرية لما فى طبعها من اليبوسة وما يقـال ان ذلك لايقدح فى كريتها معناه فى كريتهـا بحسب الحس والا فالكرية لاتقبـل الشـدة والضعف متن

٣ ولم يذكروا لانكشـاف البعض شيئا يعول عليه سوى العناية الالهية فان اراد واظاهرها فقد اهتد والكنهم يفسرونهـا بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل متن

فى الشمالية وكونهما فى القرب اشد شعاعاً من كونها فى البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف ولاخفاء فى ان شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع فى الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الارض فتبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق ولاالبعدان فى الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتجميج وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار فى ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فتحدر المياه اليها بالطبع وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الازلية فان ارادوا بذلك ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا فى زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لايوجب العلم بالجزئى من حيث هوجزئى ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة فى كرية الكل ٩) قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض فى الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لاتتحرك لامن المركز ولااليه ولاعليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمى بادلة مذكورة فى كتب الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر الطبيعى بمايفيد اللمية على ما ذكر فى علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لايختلف وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت الكل وهو مايلى مركز محدد الجهات واذا كانت فى حيزها الطبيعى لم تتحرك عنه ولا اليه وان فى الارض مبدأ ميل مستقيم على مايرى فى اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتضاد الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان مايظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لايفيد كونها كذلك فى الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا يبقى على الكرية ولا فى الوسط وتتحرك على الاستدارة لابالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة فى موضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه اولم يكن كريا ساترا بتقبيه لاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر فى البحر وليس كذلك لانه يظهر له رأس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا و يتحقق ذلك بان توقد نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض فى الوسط

٩ بساطتها وفى كون الارض فى الوسط ثقلها المطلق وفى سكونها انها فى حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر فى البحر اعالى الجبال قبل حضيضها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب فى الصغر والكبر بحسب البقاع وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وكانه تحدث والا فبعد تسليم انتفاء سبب آخر لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسط

متن

بانهـا لولم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب فى بعض البقاع اصغر ابعده عن السماء وفى البعض اكبر لقربه منهـا والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض بانه لو كان امتدادها الطولى اعنى مابين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم فى آن واحدا وعلى تقعير لكان الطلوع على المغربين قبله على المشرقين فى مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيها ليس كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقين قبلهما للمغربين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما تتفق فى آن واحد لامحالة وهى مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربى بعد مضى ساعتين كانت للمشرقى بعد مضى ثلاث ساعات ان كان مابين نصفى نهاريهما خمس عشرة درجة و بين مسكنيهما المتفقى العرض الف ميل وعلى هذا النسق يتعين التحديب ولو كان الامتداد العرضى اعنى مابين الجنوب والشمـال على استقامة لبقى ارتفاع احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كم سار اوعلى تقعير لانتقص ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر و بالعكس للساير الى جهة القطب الخفى والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمـالى وانحطاط الجنوبى للواغلين فى الشمال و بالعكس للواغلين فى الجنوب بحسب وغولهمـا فتعين التحديب فى هذين الامتدادين وكذا فى سائر الامتدادات التى فى سموت بين السمتين لتركب الاختلافين حسب مايقتضيه التحديب دون الاستقامة اوالتقعير واذا ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان البـاقى كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ماذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولايتم الااذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلم فما ذكر لايفيد الاالاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولامحيص الابالرجوع الى ان ذلك تحدس كما فى استضاءة القمر بالشمس (قال القسم الثالث ٢) بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعنى الفلكية والعنصرية شرع فى قسمى مباحث المركبات اعنى التى لامزاج لها والتى لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسايط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين اوثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه امافوق الارض اعنى فى الهواء واماعلى وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه مايتكون من البخار ومنه مايتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هى البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهى الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاؤه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فجمد السحاب

مايحدث فوق الارض البخار المتصاعد قد يلطف فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجا او بعده فبردا وقد لايبلغ فيصير ضبابا ان كثر ونزل صقيعا اوطلا ان قل وتكاثف برد الليل وربما ينعقد البخار الكثير سحابا ماطرا بتكاثفه بالبرد وان يتصعد الى الزمهريرية لمانع وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس فى السحاب فيمزقه بعنف الى فوق ان بقى على حرارته والى تحت ان اصابه برد فيحدث من تمزيقه ومصاكته اياه صوت هو الرعد ونارية لطيفة هى البرق او كثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع على صورة ذوابة اوذنب اوحية اوحيوان له قرون فيدور بدور ان الفلك وقد ينزل اشتعاله الى الارض وهو الحريق متى (قيل)

قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان
كان من سحاب بعيد لذوبان الذوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير فى الغالب
وانما يكون البرد فى هواء ربيعى او خريفى لفرط التحليل فى الصيفى والجمود فى الشتوى
وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف
ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر
وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية
لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب
وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطاء حركته وقد يكون مع البخار
المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان
فيه فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه
يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية
لطيفة هى البرق او كثيفة هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة
النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفئ الى سراج مشتعل فيسرى فيه
الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل
بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون
وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما ظهر فيه علامات
هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض
ونزل اشتعاله الى الارض يرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق (قال وقد
تكاثف الادخنة ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة
قد تتكاثف بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فتموج
الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها
التابعة بحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماوقع فى المواقف
من انها تصادم الفلك اى تقارنه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع
الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها
حتى يصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع فى جانب منه فيدفع
ما يجاوره وهكذا الى ان يفتر وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما الزوبعة
والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقى الريحين
من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها
فى الطريق سحابة صاعدة فتدافعها لاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين
دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينهما فتهبط ملتوية
والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار

٢ المتصاعدة بالبرد فتنزل بطبعها وبرد حركة الفلك اياها عند وصولها الى كرة النار فيتموج الهواء وهو الريح وقد يلتقى ريحان من جهتين فيستديران فتحدث الزوابع واما ما فى الرياح من اختلاف الاحوال واشتداد الاهوال بحيث يقلع الاشجار ويختطف السفن من البحار مع ان رجوع الدخان ينبغى ان يكون على استقامة كالبخار فلم يتكلموا فيه بشئ يعول عليه ولم يتشرفوا من مرسل الرياح بنفعات الرجوع متى

ومانواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة
صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ماذكروه لو ثبت بيان الاسباب المادية
(قال وقد يحول ٩) يشير الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء
رشية صقيلة كانها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر
فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل
واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء
اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ منه
اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضئ فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت
صغيرة لا تؤدى شكل المرئى بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدى كل واحد من تلك
الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء و بين
المرئى واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق
اللطيف لا يرى في ضوء القوى كاجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء واكثر ما تحدث الهالة
عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتى
الجهة من تلك و ببطلانها بثخن السحاب على المطر لكثرة الاجزاء المائية وقد تتضاعف
الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى ولا محالة تكون
التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس
وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس
قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها
جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي وراءه شئ ملون
لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية
انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه
صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت
بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء
ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس
اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل
لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة
ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجوانى و يتولد
بينهما كرانى مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضى ان يندرج
من ناصع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على
ان تولد الكرانى انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجوانى كثير
مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد

٩ الهيئة بين القمر والبصر غيم رطب رقيق ابيض متصغر الاجزاء تتفق اجزاء اوضاعها فينعكس ضوء البصر من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر فيؤدى كل جزء القمر فيرى دائرة بيضاء تامة اوناقصة وتسمى الهالة وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس وتسمى الطفاوة واذا وقع مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس جانبها الاعلى احمر ناصع والاسفل ارجوانى والاوسط كرانى وتسمى قوس قزح متن

(شاهدت)

٢ مثل ذلك للقمر في ليلة رشية ﴿ ٣٥٩ ﴾ الجوالا انه كان اصغر كثيف الالوان قريبا من تمام دائرة متن

شاهدت ٢) ذكروا ان القمر قد يحدث إعلى الندرة قوسا خيالية لايكون لها الوان
لكني قد شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوسا
على الوان قوس قزح الاانها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة
ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك في ليلة
رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (قال النوع الثاني مايحدث على
الارض٣) مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثرى لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين
اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبة بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية
محجرة اولارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لابالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم
طينا كثير الزجا امادفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان يجعل
الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من التلال او يحصل من تراكم عمارات تخربت
تحجر او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتحفر
اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة
مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقديرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا
كانها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال
على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه و بين آخر وقد يوجد في كثير من
الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت
في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف
فلذلك كثر الجبال ويكون الحفر مابينه باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع
الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن
الارض الرخوة فلايجتمع منها قدر يعتدبه (قال النوع الثالث مايحدث في الارض٧)
قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب مايتحرك تحتها فيحرك مافوقه ويسمى الزلزلة
وذلك اذا تولد تحت الارض بخار اودخان اوريح او ما يناسب ذلك وكان وجه
الارض متكاثفا عديم المسام اوضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة
الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة
واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوى لشدة الريح ولا توجد
الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف
وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت
مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة
الكائنة من الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض
بالحصيف بغتة ولاشك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل مالايفعله العارض بالتدريج
(قال وربما ينقلب البخار ٩) اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك

٣ قد يصادف الحر العظيم طينا كثير الرخاء فينعقد حجرا وتحفر الرياح والمياه اجزاءه الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك ثم لصلابتها تبقى فيها الابخرة ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوث والانداء فتكون المعادن والسحب والعيون متن

٧ قد يحتبس فيها بخار اودخان اونحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك ويحرك الارض وربما يشقها فتحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة واصوات هائلة متن

٩ ماء فتنشق الارض عيونا جارية ان كان لهامدد والا فراكدة وربما يفتقر الى ان

ينكشف عنه ثقل التراب فيظهر آبارا وقنوات جارية وللثلوج والامطار اثر ظاهر في ذلك متن

ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع بحدث دفعة اوعلى التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا واندفعت اليه حدث منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها (قال ثم انهم يعترفون ٤) يعني انماذكر في الاثار العلوية اى التى فوق الارض والسفلية اى التى على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد امثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ماذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لماكانت كافية في ايجاب ماهي أسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق مايقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته ومايفنذ في المتخلخل فلايحرقه ويذيب مايصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولايحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولايحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب مايبقى عدة شهور ويكون لهـا حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التى لايكفي فيهـا ماذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحى ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك مايجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقاة انهم اذا سافروا في الصيف اصحبوا واحدا من الكفرة

٤ بان ماذكروا في الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الاذهان لمعونة القرائن وانه لا يمتنع تكونها باسباب اخر وان بعض ما ذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امر الرياح والامطار ما يشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه

متن

٧ فى المركبات التى لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففى المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الا
جزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة فى الكل
هى المزاج واعتبر تصغر الاجزاء ❁ ٣٦١ ❁ لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة الا انه فى الامتزاج
بالمماسة وهى تتكثر
بتكثر السطوح التابع
لتكثر الاجزاء والمراد
بالعناصر اربعتها
اذ لا امتزاج عن البعض
عند الجمهور فلا بد
من الكون والفساد
لحصول النار وبالقوى
الكيفيات عند الاطباء
والصور النوعية عند
الفلاسفة حيث اثبتوها
وجعلوا الكيفيات
واسطة فى فعلها
لا فاعلة لان تفاعل
الكيفيتين ان كان معا
كان الشئ مغلوبا عن
شئ غالبا عليه وان كان
على التعاقب كان
المغلوب عن الشئ
غالبا عليه وبالعكس
واورد مثله على توسط
الكيفية فان اجيب بان
المراد ان هذه معدات
والمؤثر امر مفارق
موجبا كان ليكون
الا عتداد للزوم او
مختار اليكون لجرى
العادة او بان المنكسر
سورة الكيفية (٤٦) وهو يحصل بنفس الكيفية (ل) المضادة كما فى امتزاج الماء الشديد الحرارة
بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة اجيب بمثله فى جانب الاخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة
تقتضى انكسار سورة البرودة كما فى امتزاج الماء الحار بالبارد وان التزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال؟

يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا فى اثناء ذلك الى الخالق سبحانه
وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ونسب فى جماعة مخصوصة
مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك السفر فيها ريح تدفع
عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما
تستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح
وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذى ينفتح به
القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمرى ان النصوص
الواردة فى استناد امثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك
واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (قال القسم الرابع ٧) شروع
فى رابع الاقسام التى رتب عليها الكلام فى فصل مباحث الاجسام على
التفصيل وهو فى المركبات التى لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة
المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعنى المعدن
والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام فى ذلك مبنى على قانون الفلسفة
وانما آثر فى تفسيره المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو
كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء
بقواها المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن
بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفى رعاية ذلك فوات حسن انتظام
اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اى حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع
المزاج كالالوان والطعوم والروايح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء
الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سيجئ من معناه فللتحقيق
دون الاحتراز ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا فى القانون
خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة
موجودة فى عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء
اذا تفاعلت بقواها بعضها فى بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة فى جميعها هى
المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع وحينئذ فالشرطية اعنى قوله
اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار لا حاجة اليه وكان قوله هى المزاج

٣ الكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مفارق الزم مثله فى المزاج وان جعل الكاسر السورة البارية التى احدثت الحرارة فى الماء ظهر ان ليس يلزم كون الفاعل صور البسايط الممتزجة والاشبه باصولهم انه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل فى مادتها بالذات وفى غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت او عرضية فعلية وانفعالية ومادته تنفعل كذلك ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى انها تنعدم وتحدث المتوسطة واما الذى يتأثر ويتغير من كيفية الى كيفية فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها فى الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته والمراد بتشابه الكيفية تماثلها فى كل جزء مركب او بسيط بحيث لا يتفاوت الا بالعدد اذ لو كان هى الكيفيات العنصرية بعينها وكانت التشابه فى الحس لفرط (النار) الامتزاج وعدم التميز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم تحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب بفيضان صورة او نفس عليه متن

اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود فى الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع فى معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ فى طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل فى التعريف الى الكيفيات على ماهو ظاهر نظر الصناعة وفى التفريع الى العناصر بواسطة القوى التى هى الكيفيات او الصور النوعيه على ماهو اقرب الى التحقيق الفلسفى فان قيل فيدخل فى التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة تفسيرالها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجئ ان شاء الله تعالى ثم لابد لتوضيح المقام من الكلام فى مواضع الاول انه اعتبر فى المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما فى تسخين الشمس للارض وجذب المقناطيس للحديد لكن لا خفاء فى انه فى الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل لتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا فى تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسايط فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ فالمؤثر فى البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتأثر بدون المماسة كما فى تسخين الشمس للارض وجذب المقناطيس للحديد الثانى انه لا بد فى حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان فى كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا تترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تخلخل فى الاجزاء وحرارة فوق ما فى الهواء فعلى هذا لا بد فى تحصيل الجزء النارى من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هى الكيفيات الاربع فى نظر الطبيب اذ لا ثبت عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التى لمادتها بالذات كحرارة

النار او بالعرض كحرارة الماء و معنى فاعليتهما ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية و تحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان تكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال و لا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشئ غالبا عليه والغالب على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا مح واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك فى الكيفيات ولهذا لاتكسر سورة الهواء البارد برودة الارض ولاسورة الماء الحار حرارة الهواء و نحو ذلك واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشئ غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لهما دخل فى ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التى بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار فى آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فلزم صيرورة المغلوب غالبا و بالعكس واظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشرطها اقتصر فى المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التى بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التى تحدث بعد الانكسار لايقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل و بطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن فى الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حارهو اقل حرارة واذا كان كذلك فلايمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية فى شئ لانا نقول فح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لاتكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم

وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث
كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه
لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها
او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر
لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فقد ظهر
انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل
قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال
الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط
الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات
وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية
كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات
عن صورته وبكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى
هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه
هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار
بين الفعليتين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما
اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل
ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار
وبرودة الماء وكذا البواقي قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي
يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية
كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة
للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار
تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل
ان الحاصل في كل جزء من اجزاء المركبة او البسيطة للممتزج مماثل الحاصل في الجزء
الاخر اي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري
كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي اذ لو
اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات
العنصرية الباقية على حالها بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم
تتحقق كيفية وجدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية
او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان
الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب
اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وماذكر في

شرح القانون من ان معنى التشابه فى جميع الاجزاء ان يسخن بالقياس الى البارد و يستبرد بالقياس الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج فى تعريفه مخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وماذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور فى كلام القوم (قال فلابد من استحالة العناصر فى كيفياتها جميعا) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل فى الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل فى الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولاخفاء فى ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعنى حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى كل جزء بحسب الحقيقة مبنى على جواز استحالة كل عنصر فى كيفيته الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء النارى من الممتزج فى الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائى والهوائى والارضى على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا فى الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من غير تكون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل فى الكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادى علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعى واصول الطب فبقى مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فبيانه فى الكل بيان لجواز الاستحالة فى الكل وتقريره على ما اشير اليه فى النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلابد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك فى نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعى فتعين ان يكون فى الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التى تناسب الصورة التى تفسد وتشتد التى تناسب الصورة التى تكون ولانعنى بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وماذكر فى المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعنى زوال الكيفيات الصرفة فى الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها (قال ثم التعريف يتناول المزاج الثانى٣) اعنى الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسايط العنصرية المحفوظة فى الممتزج على مايظهر بالقرع والانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائى قاطر وارضى متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر

٣ فما فوقه كما فى الذهب من الزيبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسايط على ما يظهر بالقرع والانبيق لا الصور العارضة على المركبات باعداد الكيفيه المزاجية
متن

ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها (قال فالمزاج نوع آخر ٢) قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من الاجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأى جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز ان تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاولى ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما تحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان تخلع صورها ولا تكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اي صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها اعني الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذا لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم الفرع والانبيق (قال ثم المزاج ٦) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او الفرضي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصرا مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس وا كد صاحب القانون التساوي بالتقادم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية

(متقاومة)

٢ من الكيفيات الملموسة حاصلة في كل جزء حتى البسايط وهي على صورها دون كيفياتها وقيل وكيفياتها وانما تحس بالمتوسطة للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل بل صورة اخرى من النوعيات متن

٦ ان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل وقد يدعى امتناعه بناء على ان لاقاسر على الاجتماع سوى غلبة احدى القوى متن

متفاوتة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلا فى القدر عبارة عن تساوى محلهما والتقادم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل التساوى هيولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ربما يحصل الفعل والانفعال وتساوى الميول لايمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر حجما وتساوى كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب فى الكم يغلب فى الميل لامحالة واما الثانى فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية فى احداث الميل وقد تعاوقها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلابد فى المعتدل الذى يمتنع وجوده لتساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لاينحصر فى ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضى والخارج عنه وهما قسمة على ماسيجئ خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها فى الشدة والضعف لامتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة فى الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال فى الثمانيه صريح فى كلام القانون متصلا بكلامه فى هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضى مع الاقسام الثمانية للخارج عنه قادحا فى هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقى (قال وهو ممنوع ٩) يعنى يجوز ان يكون الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير غلبة الكيفيات كان يكون حدوث الجزء النارى تحت الارضى مثلا فيمتنع كل منهما صاحبه من الميل الى حيز نفسه (قال او كيفيتين غير متضادتين فينحصر فى ثمانية) يشير الى انه لايمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل ماقيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هى المزاج الحار البارد والرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط فى المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا (قال وقد يقال المعتدل ٨) مامر كان هو المعتدل الحقيقى مشتقا من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضى والطبى المستعمل فى صناعة الطب مشتقا من العدل فى القسمة ومعناه

٩ والاقفير معتدل وذلك بخروجه عن التساوى بكيفية متن

٨ كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذى ينبغى له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل يعنى ان للانسان مثلا مزاجا هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربهما الى الاعتدال الحقيقى وكذا للتركى بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقلب كذلك فعرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه والصنف على اشخاصه والشخص على احواليه واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن والاعضاء والافهو نوع برأسه كالانسان ينبغى ان يكون له الاعتبارات الثلث واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى يحصل من المجموع مايقرب الى الاعتدال الحقيقى ولاخفاء فى انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة ٥

ة فكانه مجرد وضع واضافة وكيفيات لجميع الاعضاء من حيث يتأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج متن

المزاج الذى قدتوفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثانى غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان اليقية المزاج للممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع اومن الصنف اومن الشخص اومن العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعنى للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعنى للنوع الى ماله من الاصناف وللصنف الى ماله من الاشخاص وللشخص الى مايعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانسانى مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغيرا وفسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفى افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لاتزيد على عشرين ولاتنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لامحالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعنى الافراط والتفريط هى اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان و يكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقى و يوجد فى شخص فى غاية الاعتدال من صنف فى غاية الاعتدال فى سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقى الذى حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده اذ لايوجد الا فى شخص واحد تجعله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركى مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركى من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة اوخرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة هى اليق به من اى فرد فرض من افراد التركى هى افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لاخفاء فى ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبى او كهل وانها طرفا افراط وتفريط لا يتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين و بينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ماينبغى ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى له فى ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذى له فى سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن عريض له طرفان

(اذاتجاوزهما)

اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ماينبغي ان يكون
عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض
عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص
على امزجته في حالاته وليس مزاج العضو داخلا في العروض المتقدمة لانها مأخوذة
باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة
باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع
من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال
نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما
برأسه مقابلا لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان
واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو
باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها في المزاج بان تكون حرارة ماهو حار منها كالقلب
تعادل برودة ماهو بارد منها كالدماغ و يبوسة ماهو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة
ماهو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع مافي البدن من الحرارة الى جميع مافيه
من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة و بالجملة يكون الحاصل
من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لاخفاء في انليس ههنا اعني في مزاج جملة
البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها وكانه
مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة
تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء (قال والخارج
عن هذا الاعتدال ٩) يعني الاعتدال الفرضي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية
لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مماينبغي اوابرد اوارطب اوايبس
واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب اوايبس اوابرد وارطب اوايبس
واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين
ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالمتزاج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة
واليبوسة ولايلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا في الخارج عن
الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على
الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين اوثلث كيفيات
او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات
في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين
اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة و اما البرودة مع الرطوبة اومع
اليبوسة و اما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضرب بها في اربع حالات هي زيادة
الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية و بالعكس والثالث اثنان وثلثون

من القدر اللايق فيجوز الخروج بكيفية او كيفيتين او ثلث او اربع بحسب الزيادة و النقصان جمعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللايق ان يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالمتزاج و كذا بين المنفعلتين فادامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير او انتقصت كما اذا كان اللايق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت الحرارة اثنى عشر اوثمانية والبرودة ستة اوار بعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احدعشر فهو ابرد مماينبغي لا احر او ثلثة عشر فاحر لاابرد ثم لايبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله و مزاج

دماغه ابرد وارطب (٤٧) او بالعكس اذ ليس (ل) هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة متى



قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة اى مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضربها فى ثمان حالات هى زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازى ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعنى ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان فى مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللايق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشرة والبرودة ستة او انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق ابقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغى لا احر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار آخر مما ينبغى وكذا فى الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف او نقصانها او زيادة البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام فى كميات العناصر فلا يرد ههنا ما يرد على الاعتدال الحقيقى من انه لما اعتبر فيه تساوى العناصر فى الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد آخرما على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا مثل ما ذكر فى الكيفيتين فليتأمل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها مادامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة (قال واختلفوا فى اعدل البقاع ٧) قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اى اقربها الى الاعتدال الحقيقى مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اى

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال ابن سينا خط الاستواء متشابه احوالهم فى البرد والحر ولا يضرهم كونهم دائما فى المسامتة او القرب منها لانها لسرعة زوالها قليلة النكاية ولا كون اشتائهم مثل صيف البلدة التى عرضها ضعف الميل الكلى فى مسامتة الشمس مع انه فى غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما يتساويان فيه ابدا فيتعادل البرد والحر او يكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر لم تتأثر امزجتهم عن حر المسامتة واستبردوا الهواء حين الشمس فى المنقلب فلم ينحرفوا عن الاعتدال والجواب ان التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقى على ما هو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج الذى كلما كان الى الاعتدال الحقيقى اقرب والى الواحد الذى هو المبدأ انسب كان بافاضتها (اقرب)



اقرب الى الوحدة الحقيقية وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التى تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا فى اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اى الموضع الموازى لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم فى الحر والبرد لتساوى ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر فى موضعه من ان حركتها فى الميل اعنى البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين ولا شتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهى شهر ونصف لما مر من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما متنقلون من حالة متوسطة الى مايشابهها فكانهم فى الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأى بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم فى السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزأ ونصفا على ماهو غاية الميل الكلى فهم دائما فى المسامتة او فى القرب منها فتكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة فى زمان يسير كما فى الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية وتسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها فى البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد فى نار لينة مدة وفى نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة وار بعون ضعف الميل الكلى كبلدة سر اى لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ماقبل هذه الحالة لهم من اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين فى البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر فى قرب الشمس من سمت الرأس وهو محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثمانى ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء لايفهم بالحر لاتتأثر امزجتهم ولاتتسخن من حر مسامتة الشمس ويستبر دون الهواء

٦ الكمال عليه اجدر وخط الاستوا ابا لضد من ذلك وهذا وان امكن استناده الى اسباب ارضية الا انه حدسى يكاد يقع به الجزم كيف لاومبنى عمارة الاقاليم وكثرة التواليد فيها على الاعتدال فما كان منها اوسط والتوالد والعمارة فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقى اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد ثم لانزاع فى امكان بقعة اعدل منهما باتفاق من الاسباب الارضية

متن

عند بعد المسامتة اعنى كون الشمس فى الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم و يؤثر فيهم لعدم الفهم بهو لا نتقالهم اليه من شدة البرد وان كان على التدريج ولايخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقى بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لايطرأ عليهم تغير يعتد به ولا تلحقهم نكاية من حر او برد لايفيد المطلوب اعنى قربهم من الاعتدال الحقيقى الذى تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون البالغ فى الحرارة والبرودة المألوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالاثار كما هو مذكور فى المتن غنى عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضى الذى هو توفر القسط الا ليق من الكيفيات لا الحقيقى الذى هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل الفرضى كلما كان الى المعتدل الحقيقى اقرب و بالواحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقى على ماهو المطلوب وثانيهما ان قلة الكمالات فى خط الاستواء وكثرتها فى الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا و يحكم ببطلان ان لايوجد فى خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا فى الاقليم الرابع على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبى فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ماهو من اسباب الحر والبرد اعنى قرب المسامتة و بعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما فى المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لوكان غاية الحر والبرد تحت نقطتى الجنوب والشمال وليس كذلك (قال واما المباحث ٨) بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو فى المركبات التى لها مزاج شرع فى مباحثه وهى ثلثة حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعنى المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لاقطع بعدمهما فى النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول

٨ فى اقسام الممتزج وتسمى المواليد وهى المعدنيات والنبات والحيوان لانه ان تحقق فيهما مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والا فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك فى النبات ويستشهد بالامارات ولما كان اختلاف مراتب الصور فى الكمال باختلاف الامزجة فى القرب من الاعتدال لم يبعد ان لاينتهى نقصان الاستحقاق فى البعض الى حد الانتفاء بل الضعف والخفاء متن

(الشعور)

٩ مايعمه وأجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ و بالنبات مايعم نحو الاشجار
والاثمار وما يتخذ منهما والمرجان وبالمعدن ماسوى ذلك من الممتزجات ولو بالصنعة كالزنجار والسنجرف فلتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا سبيل اليه للبشر متن

الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل مانشاهد من ميل النخلة الانثى
الى الذكر وتعشقها به بحيث لولم تلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء
وميل اغصانها فى الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد
الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى انما هو على غاية من التدريج فانتقاص
استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لابد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف
والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ماوصل الى افق النباتية
ومن النباتات ماوصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة
والسلام اكرموا عمتكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع مايورد على
حصر الاجناس فى الثلثة حيث يوجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها
ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن
والعسل واللؤلؤ والابريسم وماشبه ذلك واشياء لايطلق عليها اسم النبات والمعدن
كالثمار ومايتخذ منها وكالزنجار والسنجرف ونحو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام
المعدنى خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولامشتعل غير ذائب
لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى
انعقد فيه الرطب واليابس بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها
يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع فى العمق بانبساط يعرض الجسم فى الطول
والعرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه
ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص
والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه
مراياتها خواص وذكر الخازنى انه لايوجد فى عهدنا والذى يتخذ منه المرايا ويسمى
بالحديد الصينى والاقنجوش فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصينى
والذوبان فى غير الحديد ظاهر واما فى الحديد فيكون بالحيلة على مايعرفه ارباب الصنعة
وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة هى الزيبق والكبريت واختلاف الانواع
والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما
الامارات فهى انها سيما الرصاص تذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت
الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية وكبريتية
وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابى البركات بانه لوكان كذلك لوجد
كل من الزيبق والكبريت فى معدن الآخر وفى معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز
ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج اولعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء
واما كيفية تكونها فهى انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما
بالآخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة وان كان احمر

٧ المعدنى اما ذائب مع الانطراق او الاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبته او يبوسته فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد واذابته بالحيلة والنحاس والخارصينى وتكونها من الزيبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما فى معادنهما يجوز ان يكون لتغيرهما او بصغر جرمهما جدا متن

وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد لها فقد يكون الخارصينى وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل متداخلا اياه ساقا فساقا تولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوى التركيب وفى الزيبق تخلخل ارضى وفى الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يدعيه احد (قال وتكونهما بالصنعة ٧) يعنى ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التى بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر مافيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هى الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هى متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التى يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انهما مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادى لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقايقها وتفاصيلها فلا نم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفى العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا تعلم على التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق ومافيه من الخواص والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام فى الوقوع وفى العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء مثلا فى اسم بلا مسمى (قال والثانى ٨) اى الذائب المشتعل هو الجسم الذى فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا اشد بدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل (قال والثالث ٣) اى الذائب الذى لا ينطرق ولا يشتعل ماضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية (قال والرابع ٦)

٧ ای الذهب والفضة مما يثبته الاكثرون ويزعمون ان تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقايقها وتفاصيلها بل يكفى العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور باسباب لا نعلمها متن

٨ كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد متن

٣ كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس ولذا يذوب بالماء وفى الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذائبة متن

٦ كالزيبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية متن

٩ كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء يابسة وقليل مائية صيّاها البرد الى الارضية بحيث لايبقى رطوبة حبية

دهنية متن ٦ وتكون البعض بالتصعيد كالنوشادر والملح ظاهر متن ٧ على زوال صور المواد المركبة كالزيبق والكبريت عند تكون الذهب لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الاجزاء جدا ولهذا لايكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنيهما كما هو حكم المركبات الباقية على صور اجزائها متن ٤ الاجسام تتفاوت فى الثقل لاختلاف الصور وبحسب ذلك تتفاوت فى الحجم والحيز وفى الطفو على الماء والرسوب فيه ويختلف وزن كل فى الماء والهواء ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذى يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها مثلا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع ومن الفضة تسعة وثلثان ونسبة ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا اسقط ماء كل عن وزنه فى الهواء بقى وزنه فى الماء وماكان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساويا نزل فيه بحيث يماس اعلاه سطح الماء متن

اى الذى لايذوب ولاينطرق الرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لاتقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية خالطته اجزاء ارضية كبريتية بالغة فى اللطافة (قال والخامس ٩) اى الذى لايذوب ولاينطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للمائية الى الارضية بحيث لايبقى رطوبة حبية دهنية ولذا لاينطرق ولما ان عقده باليبس لايذوب الا بالحيلة بحيث لايبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار (قال ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر الارض فتخرج عيونا او زلازل بل ضعيفة تحبس فى باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة فى الاجسام التى هنالك على ضروب مختلفة فقد يعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور تكون بها انواعا هى الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع فى بقعة اخرى لم يتولد منه شئ لان القوة المولدة له انما هى فى تلك الارض ولاخفاء فى ان بعضها مايتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا فى ان مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه يعسر التميز بينه وبين ذلك الجوهر فى بادى النظر وانما الكلام فى عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال واتفقوا ٧) يريد ان المزاج الثانى ليس كالاول فى بقاء الاجزاء اعنى البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المراد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لاتبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضى الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لاكتركيب الشخص من الاعضاء لايكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لايكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنيهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة فى الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منها بكثير ووزنه اكثر على ماسيأتى (قال خاتمة ٤) هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة فى باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما فى المركب مع بقاء التركيب وفى عمل الموازين الغريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امرها فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام فى الخفة والثقل عائد الى اختلافها فى الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها فى الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها فى الماء بعد التساوى فى الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوى

فى الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا اوحجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان فى احدى كفتى الميزان مائة مثقال من الحجر وفى الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة اوغيرهما من الاجساد التى جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا فى الهواء فاذا ارسلنا الكفتين فى الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويفتقر الاستواء الى زيادة فى الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الامائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط فى الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار فى الحجم وفى الخفة والثقل بان عمل الماء على شكل الطبرزد مركبا على عنقه شبه ميزاب منحنى كما يكون حال الاباريق وملأه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزاب كفة الميزان الذى يريد به معرفة مقدار الماء الذى يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعد مابلغ فى تنقية الفلزات من الغش وفى تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيحون فى خوارزم فى فصل الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فتحصل معرفة مقدار الماء الذى يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها فى الحجم والثقل فان مايكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه فى الهواء كان الباقى وزنه فى الماء مثلا لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه فى الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلثة ارباع مثقال والماء الذى يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب فى الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل فى الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابوريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذى

يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند

كون الفلزات التسعة فى حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر فى حجم مائة

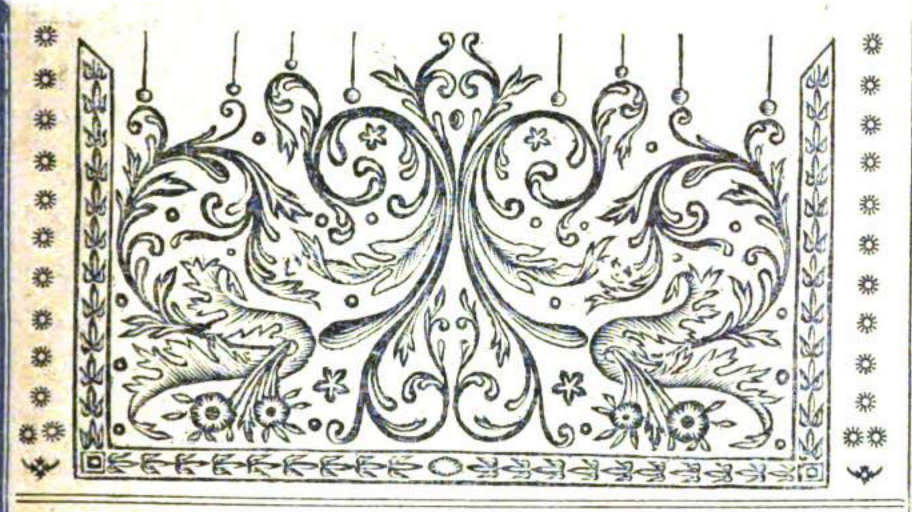
مثقال من الياقوت الاسما نجونى ولمقدار اوزانها فى الماء بعد ما يكون

مائة مثقال فى الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

هذا جدول ابی الریحان البیرونی	جدول اوزان المیاه التی تخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغیرهما			جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا کانت الفلزات فی حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر فی حجم مائة مثقال من الیاقوت الاسمانجونی			جدول اوزان الفلزات والجواهر فی الماء حین تکون مائة مثقال فی الهواء		
اسماء الفلزات والجواهر	المثاقیل	الدوانق	الطسوجات	المثاقیل	الدوانق	الطسوجات	المثاقیل	الدوانق	الطسوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤	١	٢	٩٠	١	٣
الزئبق	٧	٢	١	٧١	٢	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٠	٥٥	٣	٢	٩١	١	٠
الصفر	١١	٢	٠	٤٦	٢	٠	٨٨	٤	٠
النحاس الاحمر	١١	٢	١	٤٥	٣	٠	٨٨	٣	٣
النحاس الاصفر	١١	٤	٠	٤٥	٠	٠	٨٨	٢	٠
الحدید	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	٠	٢
الرصاص	١٣	٤	٠	٣٨	٢	٢	٨٦	٢	٠
الیاقوت الاسمانجونی	٢٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٧٤	٤	٢
الیاقوت الاحمر	٢٦	٠	٠	٩٧	٠	٣	٧٤	٠	٠
النعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	٠	٢
الزمرد	٣٦	٢	٠	٦٩	٣	٠	٦٣	٤	٠
اللاجورد	٣٧	١	٠	٦٩	٥	٢	٦٢	٥	٠
اللؤلؤ	٣٨	٣	٠	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٠
العقیق	٣٩	٠	٠	٦٤	٤	٢	٦١	٠	٠
الشبه	٣٩	٣	٠	٦٤	٢	١	٦٠	٣	٠
البلور	٤٠	٠	٠	٦٣	٠	٣	٦٠	٠	٠

معارف نظارت جلیله سی رخصتیله طبع اولنمشدر

درعلیه ده صحاف چارشوسنده (بوسنوی الحاج محرم افندینک) دکانده
فروخت اولنور



﴿ الجلد الثانى من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ قال المبحث الثانى ٢ ﴾ بعد الفراغ من المعادن شرع فى النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل و الاعدل فالاعدل و لاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد فى المعدنى و تقارب مايوجد فى الحيوان صار له شبه بالحيوان فى بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفى البزور مواضع متميزة منها تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ولحاء به يستحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدركالصموغ و الالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وحوادمها و لتكميل المقدار كالنامية و لتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال فمنها الغاذية ٣) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هى التى تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغتذى وهذا معنى احالة الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والغاذية هى التى تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى ففى تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير فى الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس اوفى الجوهر كتغيير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفى تفسير الغاذية اريد بالغذاء ماهو بالفعل اعنى حين مايصير جزأ من العضو وبالاحالة التغير فى الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة فى الجوهر وللون والقوام واللصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى و ثانيهما بيان تغايرهما اما الاول

(فيدل)

٢ لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجرى مجرى بعض الاعضاء وفى قوى بها تحفظ الاشخاص وتتم كمالاتها المقدارية و يحصل الامثال التى بها بقاء النوع و يسمى قوى طبيعية متن

٣ و هى التى تحيل الغتذاء الى مشاكلة المغذى و يخدمها اربع قوى هى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم والهاضمة التى تحيل الغذاء الى ما يليق بجوهر المغتذى والدافعة لما لاحاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء و لا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية و ليس للقاسر ارادة الحيوان اذ قد يقع بدونها و لا امر من خارج و هو ظاهر فتعين ان تكون قوى فيه متن

فيدل على وجود الجاذبة فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما فى
البهايم والانسان المعلق برجليه فانهما قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم
الشعور من المحرك اعنى الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة
من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان فى الغذاء شعرة او عظم
مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد ترى
المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك بينا فى الحيوان الواسع الفم
القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر فى المواقف من ان هذه
الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذى فلوقوعها بلا ارادته
فبنى على انه اراد بالارادية ما نسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المحرك
والتابعة لارادة القاسر نفيا للقسمين باخصر عبارة ويدل على وجودها فى الرحم انه
اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المنى حتى يحس المجامع
بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفيما فى الاعضاء ان الكبد يتولد فيه
مع الدم الصفراء والسوداء ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو
مخصوص ويجرى الدم فى طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها
من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان فى غاية الرقة والسيلان
يبقى فى المعدة الى الانهضام والمنى مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى فى الرحم وكذا
الدم فى سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القئ ودفع ما فيها تتحرك
الى فوق بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء بما لها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها
بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما فى سائر الاعضاء فلاشك ان الدم الوارد عليها
مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على
ما ينبغى ويدل على الهاضمة تغير الغذاء فى المعدة وظهور طعم الحموضة فى الاحشاء
ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثانى وهو بيان تغاير هذه
القوى فبنى على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة
طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا فى بعض هذه الافعال وقويا فى الباقى
ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف
الآلات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع ٩) يعنى الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة فى كل عضو لانه يفتقر فى البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى
القوى الاربع وقد يتضاعف فى بعض الاعضاء اعنى التى هى آلات الغذاء كالمعدة فان
فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما فى الكبد
ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم التى يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر
الاعضاء وماسكة له ريثما يغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة

٩ فى كل عضو وقد يتضاعف فى البعض
متن

لمايخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولاحصر لمراتب الهضم ٨)
يعنى ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له فى كل آن تغير
واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا فى عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء
والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات فى الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه
خلع صورته وذلك هو الذى به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه
من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة
العضوية وهو الهضم الرابع و يكون فى كل عضو اولا يلزمه حصول الصورة
العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها فى المزاج وذلك هو الذى به يصير رطوبة
ثانية وهو ان يكون فى العروق اولا يلزمه ذلك وهو الذى به تصير خلطا و يكون
هذا فى الكبد و يستدل على كون ابتداء الهضم المعدى فى الفم بان الحنطة الممضوغة
تفعل فى انضاج الدماميل مالا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه و بان ما يبقى
من الطعام بين الاسنان يتغير وتنتن رايحته و يصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب
فى ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح
ولذلك يجعل ما فى الفم والمعدة هضما واحدا لا كما سبق الى بعض الاوهام من ان اول
الهضوم فى الفم والثانى فى المعدة والثالث فى الكبد والرابع فى العروق خطأ لما هو
العمدة والغاية فى الهضم اعنى التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل
الهضم الكبدى واحدا مع ان ابتداءه فى الماساريقا اعنى العروق الدقيقة الصلبة
الواصلة بين الكبد و بين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه
لايظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية
التى حصلت فى المعدة والخلطية التى تحصل فى الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل
تندفع ضرورة ان الهاضمة لايمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما لكثرته
واما لان من اجزائه ما لايصلح ان يصير جزأ من المغتذى فالهضم الاول له فضل
كثير لانه يفعل فى الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى
كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه
الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعى للنافع وحده كما فى
باقى الهضوم وكما فى غذاء النبات فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج
والهضم الثانى تكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعى ومن
منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقى من طريق الطحال والمرارة واما
الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثانى
اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم
الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد

٨ الا انها تجعل اربعا
نظرا الى الاعضاء
وظهور التغيرات
اولها المعدة
وابتداؤها من الفم
ثم الكبد ثم فى العروق
ثم فى الاعضاء فان
الغذاء يستحيل فى المعدة
جوهرا شبيها بماء
الكشك الثخين يسمى
كيلوسا فيندفع
كثيفه من طريق
الامعاء وينجذب لطيفه
الى الكبد من طريق
ماساريقا متن

(والقيح)

والقيح اونامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج فى البول فى حالة الصحة مما فات القوة الغاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو مايكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهومادة الظفر اولاوهومادة الشعر اوغيرمتصل وهومادة الولد اعنى المنى اويكون غيرتوليدجسم آخر وحينئذفتلك المنفعة قدتتعلق بالمنى كالودى الحافظ لرطوبة المنى المسهل لخروجه وقدتتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث اوحال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقدلاتتعلق بهما اوذلك امالدفع ضرر شئ يخرج من البدن كالودى الكاسر بلعابيته لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لمايدخل فيهما من الذباب ونحوه واما لالدفع ضرر شئ كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه للسان والثانى وهو مالايجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كمادة القمل اوغير منفصل كمادة الخصا واما ان لايتكون وهو اما ان لايكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لايحس الا ان يجمع اوداٸما وخروجه اما ان يكون من منفذ محسوس كالمخاط اوغير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة ٢) يعنى الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا اومريضا يجد دمه مخالطا لشئ كالرغوة وهو الصفراء اولشئ كالرسوب وهو السوداء اولشئ كبياض البيض وهو البلغم وماعداهذه الثلثة فهو الدم وقديقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذى وان فى البدن عضوا باردا يابسا كالعظم و باردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذى كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغاذية بالحقيقة هو الدم و باقى الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والذها طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف و بالسيال اى مامن شانه ان ينبسط اجزاء متصلة بالطبع حيث لامانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير فى الجوهر بحرارة البدن وتصرف الغاذية بقرينة التعدية بالى اذ يقال فى العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل بارداو به احترز عن الكيلوس الذى يستحيل اليه الغذاء اولا فى كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف

٢ ثم يندفع فى العروق و يتميز مايليق لكل عضو و يرشح عليهم من فوهات العروق الكثيفة متن

من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المنى فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط وقد يرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا فى الجملة وكل خلط فرض فان من شانه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لاخفاء فى ان مثل اللحم والعظم وجميع ماعدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصى والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف (قال ثم يتشبه به ٣) اى يصير مايليق بالعضو ويرشح عليه شبيها به فى المزاج والقوام واللون والالتصاق اعنى صيرونه جزأ من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه متزهلا كما فى الاستسقاء اللحمى فان ذلك اخلال بفعل الالتصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه فى اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع فى المواقف ان الاستسقاء اللحمى اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادرى كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهى رطوبة رذاذية طلية قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لاتكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لابد من تحللها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسمه ويعقده البرد (قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ماهو بالفعل اعنى الجسم الذى ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصارت جزأ منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذى للعضو للقطع بانه لايقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعنى الجسم الذى من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعنى الجسم المعد فى البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعنى التى تستحيل اليها الاخلاط وهل اطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة فى قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذى حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغى ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه الا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احر مما ينبغى

٣ لونا وقواما ومزاجا والتصاقا متن

٤ فى حفظ الصحة هى التى تكون حال ما يصير جزأ من العضو اذ هو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة على الاختلاف فى القرب والبعد متن

(واسقهم)

واسقمه وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلافل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر (قال ومنها ٦) اى ومن القوى الطبيعية النامية وهى القوة التى تزيد فى اقطار الجسم اعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما تدخل فى اجزائه من الغذاء فخرج مايفيد السمن لانه لايكون زيادة فى الطول وفيه نظر والورم لانه لايكون على التناسب الطبيعى اى النسبة التى تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لايكون بما يدخل فى الجسم بل بانبساط جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعنى مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعنى القوة الطبيعية لما يفيده لخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفس والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء فى اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل فى جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المنى بل فى الاعضاء المتولدة عن الدم ومائيته كاللحم والشحم والسمن وماذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت فى عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام فى القوى الطبيعية وفى ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء فى انك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانما قدمنا فى المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفى الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولايخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوى من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انماهو الانماء والنامى انماهو الجسم قبل الزيادة التى بها يحصل النمو ليست فى الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ماقال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الا يلام لان ذلك انما هو فى التفريق الغير الطبيعى وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامى هو ذلك الجسم الذى ورد عليه الغذاء وهو فى اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ماذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحال ولاشك ان القادر

٦ النامية وهى التى تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد فى اقطاره بنسبة طبيعية وقد يقال انها الغاذية الا انها فى الابتداء تفى بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفى الآخر تعجز عن ذلك متن

على الشئ قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد وتكون هى النامية الا انها فى الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزائد مع الشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعنى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد حتى ان امر التغذية والتنمية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ماقال فى الشفاء ان شان الغاذية ان تؤتى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة فى جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها وكان ماتورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد فى عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد فى الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد فى الطول اكثر كثيرا مما تزيد فى العرض (قال ولهذا لما ادى الضعف ٩) اشارة الى ماذكروا فى ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت بتعطيل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى آلتها فان كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية الى حد لايبقى مايقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها فوت طبيعى والافغير طبيعى وحاصل الكلام ان ابطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك التحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهى القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته فى الكم وبطريق القهر لمضادته فى الكيف وهو مايستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعنى ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعنى المحللات المذكورة فى متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار التحلل فلا خفاء فى انه لايقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية المنى ثم فى الرحم والبدل لم يتخمر الا فى الاولى فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن فى السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهى قوة شانها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزأ من

٩ وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدن حل الاجل متن

٢ وهى التى تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات التى لها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هى التى تحصل المادة وتفصلها وتحصل الهيئات قوة اخرى تسمى مصورة متن

الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى اوجنسه ثم تفصل
ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد
الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر
اولجنسه كما فى البغل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث بينوا حالها
على ما عرف فى الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التى تجذب الدم الى الانثيين
وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهى لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية
التى تتصرف فى المنى فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو
عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشعر يان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا
وبالجملة تعد موادالاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التى
هى من جملة الغاذية اعنى التى تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما
تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التى تفيد تمييز الاجزاء
وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات
مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه
تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلهما انما يكون فى الرحم وكلام القوم
متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا
والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية فى الغاذية
والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح الاشارات ان المولدة
للمثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد
بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرف لا على وجه التصوير
ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم
الذى هى فيه جزأ هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تشبهه من التخليق
والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله
وتطبيعه والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير
والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت قدرة المتفرد
بالجبروت عز شانه والثانى اعنى كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه
يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة تخدمها القوتان اللتان احداهما المفصلة
والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور
والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين
الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل
القوى التى فى المنى فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو (قال ونفاها بعضهم ٩)
اشارة الى ماذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع

٩ للقطع باستحالة
صدور مثل هذه
الافعال التى هى
العمدة فى الاستدلال
على قدرة الصانع
وعلمه وحكمته عن
قوة بسيطة عديمة
الشعور حالة فى مادة
متشابهة الاجزاء
اوالالتصاق متن

٤ بان قوى النفس آلات لها وخوادم فيمتنع حدوثها قبل النفس و فعلها بذاتها فانما يتوجه لو جعل النفس حادثة
بعد البدن والمصورة من قوى نفس المولد كالغاذية والنامية ﴿١٠﴾ ودل على اضطرابهم فى ذلك اضطرابهم
فى ان الجامع للاجزاء والحافظ لها ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس تكون هى الحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء و نقل ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة و صرح فى الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح والحافظ لنظامه على ما ينبغى هى النفس التى له والاشبه ماقيل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان يفرز من الاخلاط ما يصلح مادة للمنى و بعدها المصورة تحفظ مزاجه ثم يتكامل فى
الرحم الى ان يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية فيجذب
الغذاء الى تلك المادة و تعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الافعال الحيوانية و هكذا الى الناطقة - متن

صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة
على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة فى جسم متشابه الاجزاء اومتشابه
الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عند ارسطو جزء المنى كالكل فى الاسم والحد من
غير اختلاف فى الحقيقة لكونه منفصلا عن الاثنين فقط و عند بقراط اجزاء المنى
مختلفة بالحقايق متمايزة فى نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به و من العظم جزء
شبيه به و كذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة فى الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج
ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة فى موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل
الحادث من فعل المصورة فى المنى هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة
فى المادة المتشابهة و على الثانى يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها الى
بعض وان لايبقى وضع الاعضاء و ترتيبها على نسبة واحدة لكون المنى رطوبة سيالة
لايحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور فى المادة
الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تميز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود
الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى فى مرتبة الوسائط والآلات
لاالفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا
ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات
والاوضاع فى بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة فى مادة المنى اما من
جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها و قد يجاب
عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لولم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك و
اوجدها كذلك و عن الثانى بانه لوسلم بساطة القوة المصورة و تشابه اجزاء المنى فلا
خفاء فى انه من اجسام مختلفة الطبايع وحينئذ لا يلزم ان يكون الحيوان كرة اوكرات
اذلا يلزم ان يكون فعل القوة فى المركب فعلها فى واحد واحد من الاجزاء (قالوا اما
الاعتراض ٤) قد يورد ههنا سؤال و هو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة
وغيرهما قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء
فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها
بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما
هو رأى بعض الفلاسفة ولاحادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المليين ان ذلك
انما يرد لوجعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لوجعلت من قوى
نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأى البعض او من قوى النفس
الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب فى ذلك على مايشعر به اضطرابهم

(فى ان)

فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام غيرها فذكر
الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام
الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين
والحافظة لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة
ليست واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وذكر فى الشفاء ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها
ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن
على النظام الذى ينبغى والاشبه بمقتضى قواعدهم ماذكر فى شرح الاشارات
وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها
اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون
صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفسا اكمل يصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتمها وتتكامل المادة
بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ماكان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد القبول
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل
وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة
تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر
وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الحادثة فى الفحم
كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل مايتأخر يصدر عنه مثل ماصدر
عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حدما من النقصان الى
حدما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهى على اختلاف
مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى
آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم انهم ترددع) يعنى لما كان كلامهم
فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا فى عدة
مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار

ع فى تعدد هذه القوى
بالذات اذ لايمتنع
استناد تعدد الافعال
واختلافها بالقوة
والضعف وتفاوتها
بالحدوث والبقاء الى
اختلاف القوابل
والآلات ثم فى مغايرتها
للنفس النباتية او
الحيوانية وفى مغايرة
الغاذية للخوادم وفى
ان مبدأ تحصيل
الغذا وتشبيهه
والصاقه واحد
او متعدد وتحيروا
فى كيفية صدور هذه
الافعال المتقنة عن
القوى الضعيفة سيما
اذا تؤمل مانشاهد
من انواع الحيوان
والنبات من عجايب
الصور والاشكال
وغرائب النقوش
والحيوان والجأوا
على ماهو موجب
الفطرة السليمة الى
اذن الخالق القدير
وتقدير العزيز العليم

متن

و يكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين و يعرض لافعالها قوة اوضعف في بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية و يبقى اليددون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وماتقرر عندهم من ان اثر الواحد لايكون الاواحدا فانما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان امهي صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لابل هي عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امساك بعد الادراد هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث لاقوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لاتتصور لها قدرة وارادة اوعلم خصوصا اذاتؤمل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل لايكاد يذعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقدورد الكتاب الالهي في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله سبحانه وتعالى واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما و الفلاسفة ايضا لمارجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لايصح بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها وتحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لاتدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة ٨) لاخلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ماعلم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية

(والتنمية)

٨ النبات كما انه ليس بحيوان ليس بحي لان الحيوة صفة تقتضي الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حيوة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا متن

والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ الحس والحركة الارادية واعترض بانا لانسلم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ماسبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه ان مايشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لايتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث ٧) لاخفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بماينفعه ويلايمه وبمايضره وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه مركوز في موضعه لايمكنه التحرك من شيء الى شيء فيكون قوة الادراك والتحريك فيه ضايعا بل ربمايكون ضارا ثم كلامهم متردد في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة او بمنزلة الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في الحقايق المدركة بالعيان فكيف فيما لايعرف الا من جهة الآثار ولايعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ التغير في آخر (قال وقد يثبت ٤) يعني ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى تسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه النقص والفساد وليست هي قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل فهي التي نسميها القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما انا لانم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولايترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لاتكون مبدأ الافعال واحد قلنا فاى حاجة الى ماذكر

٧ اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هي اما مدركة او محركة متن

٤ قوة اخرى هي مبدأ انها تخص باسم القوة الحيوانية توجد في العضو المفلوج والذابل متن

من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين فى المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحيوة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة اومبدأ الادراك والتحريك الارادى (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة ٣) لان الكلام فى القوى التى يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فستأتى فى بحث النفس وكل منهما اى من قسمى القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر فى الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلقها بمخصصها من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتى على التفصيل ثم لاجزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لايوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لاتنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما فى تلك الدرجة فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما فى هذا العالم ضعيف وكذا مايقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولاضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرهما بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعانى حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسى او عقلى ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فنها اللمس ٨) هى قوة تأتى فى الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التميز بين مايجب دفعه ومالايجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضارب وجلب النافع واللامسة للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة

(غاذية)

٣ وكل منهما خمس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لا يحصل للشئ بعض ماهو ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لا مدركات متن

٨ وهى قوة سارية فى البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسة وهى للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب سارية فى جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال والكلية والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها متن

غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد و يحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى تدل على امور تتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام اومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشئ الذى به تستبقى الحيواة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق اويجمد و بالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق اوغيره و يبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا فى جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مغيضان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للابخرة الحادة ومصيب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها تحمل الحركات اشد تحمل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة و بما يرد عليه من المصاكات (قال واثبتها ٣) اى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملايم ودفع المنافى فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو فى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم وغير الملايم ففى غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ايستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال فى الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع اوفوقها منبثا معا فى الجلد كله احدها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تاحدها فى الذات وقال ايضا يشبه ان تكون قوى

٣ بعضهم للفلكيات و بعضهم للبسايط العنصرية متن

٧ حسب تعدد التضاد بين الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذى بين الرطوبة واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم متن

اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون مايدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف غيرمايدرك به المضادة التى بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميز اعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فى الآلات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم تجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسة الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لابسبب الاخر ولما كان السؤال فى الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتميز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد فى الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ماقيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالروايح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعانى العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو تال اللمس فى المنفعة بحيث يفعل مابه يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه فى الاحتياج الى الملامسة ويفارقه فى ان نفس الملامسة لاتؤدى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم لصحة كما فى بعض الامراض واختلفوا فى ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص فى اللسان حتى يخالط اللسان فيحسه او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة

٩ وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بشرط المماسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد لينكيف بكيفية الطعوم او تخالطها اجزاء منه فيغوص متن

(الحاس)

الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة و يكون بلا واسطة (قال وما فى اللسان ٤) يعنى ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا امامع تميزه فى الحس كما فى الحلو الحار واما بدونه وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسى شئ واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تجفيف اوتكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالطه الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثانى بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق و يفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك فى الهواء الاول ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثانى بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخر تذكى الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن لامسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ماحكى ارسطو انه وقع ملحمة ببلاد يونان التى لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها لروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ماحكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (وقال ومن الفلاسفة ٣) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم المشاؤن بانه لاهواء هناك لتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو فى العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات فى نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لانسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانى رائحة معروفة يستنشقونها و يتلذذون بها و بروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من رتب ذلك ماهو مستعد له (قال ومنها السمع ٩) قد سبق فى بحث الصوت مايغنى عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع اوللقلع

زائدتى مقدم الدماغ تدرك بها الروائح بان يصل اليهما الهواء المتكيف بها لا لاجزاء تنفصل عن ذى الرائحة والا انتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات ولذا تهاج الروائح بالحرو تذبل التفاحة بالشم ولا بان يؤثر المشمومات فى الشامة من غير استحالة فى الهواء والا لما ادرك الرائحة من حضر بعد زوال المشموم واما انه كيف يفعل ذو الرائحة فى فراسخ والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فمجرد استبعاد متن

٣ من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روائح واشتراط وصول الهواء الى الخيشوم انما هو فى عالم العناصر متن

٩ وهى قوة فى عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات متن

ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذي ينفعل لاصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المتفرق سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع (قال ولا يمتنع ٦) اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادمته الجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج (قال فيحكى ٧) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى (قال ومنها البصر ٨) وقد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شئ ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشئ مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحينئذ يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان

الوصول اولا لعدم الا نفعال عن المماثل متن

٧ من سماع لاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية متن

٨ وهي قوة في ملتقى العصبتين المفترقتين الى العينين يرى بها الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي هو الشئ المنطبع شبحه ولا يمتنع اختلافهما في المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فيما يلي الرأس متفرقة في ما يلي القاعدة وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئي وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقيل بمجرد المقابلة على شرايطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض خلق الله تعالى متن

(رؤية)

٩ والعمدة فى اثبات الاول ان نور العين مرئى وانطباع الشبح من الشئ فى المقابل الصقيل المستنير ضرورى
لكنه لايفيد كون الرؤية بذلك وقد ﴿ ١٩ ﴾ يستدل بالقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس وبان

رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لانفس الشبح كما فى
العلم وبان شبح الشئ لايلزم ان يساوبه فى المقدار كما يشاهد من صورة الوجه فى المرآة
الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ فى الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا
لانعرف لمية ابصار الشئ العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئى بمجرد انطباع صورة
صغيرة منه فى الجليدية ومادتها بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين الى الباصرة وقيل
ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروطه رأسه عند العين وقاعدته
عند المرئى ثم اختلفوا فى ان ذلك المخروط مصمت اومؤتلف من خطوط مجتمعة فى الجانب
الذى يلى الرأس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة وقيل لاعلى هيئة المخروط بل على
استواء لكن يثبت طرفه الذى يلى العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئى وقيل
الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الابصار وقيل لاشعاع
ولاانطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة فاذا
وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر
فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى
عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع ٩) اى القول
بانطباع شبح المرئى فى الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة
المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نورانى وكل
جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمة اذا دلك المنتبه من النوم عينه وكذا عند
امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه
دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ماقرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء
العين من النور فى ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى
وماذاك الالان جوهرا نورانيا يملأه ولانه لولاانصباب الارواح النورانية من الدماغ
الى العين لماجعلت ثقبتا الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لاكون
الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتى صورة المحسوس اليها لابان
يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلاجامع وثالثها ان من
نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها فى عينه زمانا ورد بان الصورة
فى خياله لاعينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى يرى اكبر
مما اذا بعد عنه وذاك الالان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل
بالحدقة وقاعدته سطح المرئى حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما

صورة الشمس قد تبقى
زمانا فى عين من اطال
النظر اليها ثم اعرض
وبان القريب مرئى
اكثر وماذاك الالكون
الانطباع على مخروط
من الهواء قاعدته
سطح المرئى فعند القرب
يكون وتر الزاوية
اعظم وهو ضعيف
تمسك اصحاب الشعاع
بانه يتفاوت الرؤية
بقلة الشعاع وكثرته
وغلظه ورقته ووقوع
المرئى فى سهم المخروط
وجوانبه وقد يشاهد
فى الظلمة انفصال النور
من العين وعند تغميض
العين على السراج
خطوط شعاعية
والجواب ان مرجع
ذلك الى نور العين
المسمى بالروح الباصرة
المعد لحصول مثله
فى المقابل المرتسم
بينه وبين المرئى مخروط
وهى وكان هذا هو
المراد بخروج الشعاع
او الجسم الشعاعى
للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ماينبسط على نصف كرة العالم
وان يتحرك الى الجهات وينفذ فى السموات ولايتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات متن

قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح
الذى فى الزاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا
موضع الابصار هو الزاوية على ماهو رأى الانطباع لاالقاعدة على ماهو رأى
خروج الشعاع فانها لاتتفاوت وردبانا لانسلم انه لاسبب سوى ذلك كيف واصحاب
الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئى وصغرها
صغره محل نظر والى ماذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك
القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب
اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان
ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار
بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع
بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار
والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لايقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس
رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها
الا السطر الذى يحدق نحوه البصر وماذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع
اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى فى الظلمة كأن نورا انفصل من عينه
واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت
بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لاتدل على المطلوب اعنى كون الابصار
بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لاننكر ان فى آلات الابصار اجساما
شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهى يدرك
المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها
و يفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغى و يحدث منه
فى المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة
الزاوية للمخروط الوهمى ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه
اقوى واكمل و يشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على
ماصرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من
قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئى فلانا قاطعون
بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق
الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعى
من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك ويخرقها ليرى
الكواكب وان لايتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما فى الاصوات حيث
تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت

المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا
يلزم ان يرى ما فى الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الرشح دون ما فى الزجاج او الماء
ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى
الشئ بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف
الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئى (فاذا هذا والقول بخروج الشعاع ٢) يريد ان علم
المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين و بنوا الكلام فيه على خروج
الشعاع يعنى وقوعه من العين على المرئى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة
على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضئ وقاعدته عند المرئى فيرى الشئ
اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فتضيق زواياه التى عند الباصرة
وتضيق لذلك الدائرة التى عند المبصر وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا والدائرة
صغرا الى ان ينتهى فى البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشئ فى الماء اعظم منه
فى الهواء لان الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة واما فى الماء فبعضه ينفذ مستقيما
و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعى النافذ
مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا بعد
فيرى فى موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين
ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعى الخارج منها ينحرف عن المحاذاة
فلا يلتقى مؤدى الامتدادين فى الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى
المرئى اثنين وهكذا فى الاحوال وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع
اختلاف فى الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند
طلوع القمر فانا نرى فى الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفى السماء قمرا بالشعاع المنعكس
من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ فى المرآة وذلك ان الشعاع الممتد
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائى واما السبب فى رؤية
الشجر على شط النهر منتكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى
رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائى والى اسفله من موضع ابعد من الرائى الى
ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية
الاشياء على استقامة الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس نافذ فى الماء فترى رأس الشجر
اكثر نزولا فى الماء لكونه ابعد منه وباقى اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منتكسا
و بيان ذلك بالتحقيق فى علم المناظر (قال وقد يشترط فى الابصار ٨) زعمت الفلاسفة
وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يمتنع حصوله بدونها و يجب
حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك

٢ يعنى وقوعه من العين على المبصر كما فى النيرات مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشئ من القرب وفى الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر فى الماء منعكسا الى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة فى علم المناظر منه

٨ بعد سلامة الحاسة و قصد المبصر و حضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا او فى حكمه من غير حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او بسبب غلظ ويدعى لزوم حصوله عند حصول الشرايط والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها ورديان نفى ذلك من من العلوم العادية منه

الشروط وردبان العدم لايدل على الامتناع واما الثانى فلانه لوجازعدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لانراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك فى نفسه فلانم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلى بحيث لايكون انتفاؤه معلوما عندالعقل على سبيل القطع فلانم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ماسبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انماهو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص اوكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما فى الآخرة قال او فى حكم المقابل يعنى كافى رؤية الوجه فى المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣)هى ايضا على حسب ماوجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اوللمعانى والمعينة اماحافظة للصور اوللمعانى واما متصرفة فيهافوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك و يسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فهى القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدى اليها من طرق الحواس و يدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كانحكم بان هذا الاصفر هوهذا الحار اوهذا الحلو اوهذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لايحضر عندها الانوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينهما الثانى ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لاتحقق لها فى الخارج ولا فى شئ من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا او ما ذاك الالان لنا قوة غير البصر يرتسم فيهما صورة القطرة والشعلة و يبقى قليلا على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لاارتسام فى البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ماذكره الامام مكابرة والى هذا اشار فى المتن ما ذكر من ضرورة انه لايرتسم فى البصر الا المقابل او ما هو فى حكمه واما قوله ومبناه على ان صور المحسوسات لاترتسم فى النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون فى النفس وكذا الصور التى يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيهما بالبعض على البعض كهذه الصفرة و الحرارة وغيرها الاترى انا نحكم بالكلى على الجزئى كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلى هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئى حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلى فلا يثبت الحس

٣ فمنها الحس المشترك وهى القوة التى يجتمع فيهاصور المحسوسات بتأديها اليها من طرق الحواس يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض و مشاهدة النائم والمريض ما ليس فى الخارج و مشاهدة الكل القطرة النازلة خطاو الشعلة الجوالة دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم فى النفس و ان كانت هى الحاكمة والمدركة و على ضرورة انه لا يرتسم فى البصر الا المقابل او ما هو فى حكمه فان قيل كون اللمس او الذوق ليس بالدماغ قطعى قلنا نعم بمعنى انه ليس الآلة الاولوية المختصة

المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجي بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينها لارتسامهما في البين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او للمس او لا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وتمامه في العصب الآتي اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات (قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة حينئذ

٩ وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك ويدل عليها وجهان الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له من مبدأ خاص واجتماعهما في الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند الى كثرة طرق التأدية كما ان ادراكات النفس وافعالها يستند الى القوى الثاني ان الصورة المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا وكلاهما ضعيف

متن

فى قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حصول لصورة المحسوس فى الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولايكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة (قال واضعف منهما الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف فى العالم و رأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة فى غاية العظم فى جزء غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد فى توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا فى ارتسام صورة العظيم فى المحل الصغير وانما ذلك فى الاعيان الحالة فى محلها حلول العرض فى الموضوع او الجسم فى المكان (قال ومنها الوهم ٣) هى القوة المدركة للمعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعانى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعنى ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعانى بغير المحسوسة فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها فى الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى فى الذئب بقى الكلام فى ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعانى حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعانى قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التى لا تعلم وجود النفس الناطقة لها (قال ومنها الحافظة ٢) هى للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعانى غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعنى ملاحظة المحفوظ

٩ بامتناع ارتسام الكثير فى الصغير وازدحام الصور مع بقاء التمييز فان ذلك انما هو فى الاعيان دون الصور متن

٣ وهى التى تدرك بها المعانى الجزئية كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعانى ما لا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور خلافه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئى لا الصفرة او الحلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات متن

٢ لاحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها متن

بعد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعنى الاحتيال لاستعراض الصور بعد
ما اندرست (قال ومنها المتصرفة ٣) اى فى الصور المأخوذة عن الحس والمعانى
المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له
رأسان اولا رأس له وتصور العدو صديقا و بالعكس وهى دائما لاتسكن نوما
ولا يقظة و بها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما فى الحافظة وهى المحاكية للمدركات
والهيئات المزاجية و ينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما
بل النفس هى التى تستعملها على اى نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير
تصرف عقلى وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها اومع الوهمية
وحينئذ تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة
اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى
البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من
الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال فى
مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة فى البطن الاوسط وكون الوهم مقدم البطن
الاخير وكون الحافظة فى آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف
الآثار مع ماتقرر عندهم من ان الواحد لايكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على تقدير
ثبوتها انما هى فى الواحد من جميع الوجوه فلم لايجوز ان يكون مدرك الكل هو
النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هى
النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود
الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات
لها فمما لاسبيل اليه اذلا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية لاتكون حالة فيه ولا يخفى
صعوبة اثبات بعض المقدمات الموردة فى المقامين اعنى اثبات تعدد القوى وتعيين
محالها وقد يقال فى تعيين محالها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغى ان يكون
فى مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدى اليه سهلا والخيال
خلفه لان خزانة الشئ ينبغى ان تكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال
لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة
فى الوسط لتكون قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منهما بسهولة (قال وتردد
ابن سينا ٧) يشير الى ماقال فى الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هى نفسها المتذكرة
والمتخيلة والمفكرة وهى نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة و بحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها
وله تردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة اعنى المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظرهم مقصورا على

٣ فى الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة والوهم متخيلة متن

٦ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ محل للحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الآخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة فى تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلافها باختلاف المحال مع القطع بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية وانه لامعنى لآليتها الا انها هو محل لها وانها لاتختل بعضو آخر فلا يصح اتحادها وعود الكثرة والاختلال الى آلاتها والكل ضعيف متن

٧ فى تعدد الوهمية والمتخيلة متن

٣ على الخيال والمفكرة والذاكرة متن

حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق
انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها قد تتجانس
اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى
فى البطن الاوسط سموها المفكرة وهى الوهم واخرى فى البطن المؤخر سموها الحافظة
والمتذكرة (قال واما المحركة ٢) لم يبسط الكلام فى القوى المحركة بسطه فى القوى
المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة
للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهى الباعثة
على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهى الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد
او يظن ضارا واما الفاعلة فهى قوة من شانها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب
الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المحرك اى يزداد طولا و ينتقص عرضا
او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المحرك اى يزداد عرضا
و ينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تنبت
من اطراف العظام تسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التى بين الاجزاء
المتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء تجللها والعصب جسم ينبت
من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال (قال واما مبدأ
الشوق ٣) قد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هى مبدأ قريب للشوقية
بعيد للفاعلة كالقوة التى ينبعث عنها شوق الالف بالشئ الى مألوفه وشوق المحبوس
الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة
لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذه القوى ٧) يعنى المدركة
والمحركة قد تفقد فى بعض انواع الحيوان كالبصر فى العقرب والخيال فى الفراشة
او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات
او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته اوحركاته (قال المقالة الثانية
فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان ٣) اولهما فى النفس والثانى فى العقل لما عرفت من
ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد تطلق
لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية التى هى مبدأ الافاعيل من التغذية
والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس
الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى
ذى حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف
للحديد او فى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف
والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى
ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات

(الجسم)

٢ فمنها شوقية باعثة على جذب ما يتصوره نافعا وتسمى شهوية اودفع ما يتصوره ضارا وتسمى غضبية ومنها فاعلة لتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما فى القبض اوالى خلاف جهته كما فى البسط متن

٣ فمن القوى المدركة متن

٧ قد يفقد فى بعض انواع الحيوان او اشخاصه بحسب الخلقة او العارض متن

٣ الفصل الاول فى النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقد تطلق على ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان فمن ههنا تفسر بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى فمن حيث التغذى والنمو نباتية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث ٥

الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعنى المأخوذ لابشرط ان يكون وحده اولا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التى انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك فى بحث الماهية وانما اخذ الجسم فى تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافى هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا اوماديا فلابد من اخذه فى تعريف النفس لامن حيث ذاتها بل من حيث لها تلك العلاقة لها كالبناء فى تعريف البانى والمراد بالطبيعى ما يقابل الصناعى وبالآلى ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلى صور البسايط والمعدنيات اذليس فعلها بالآلات لايقال قيد ذى حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الاعلى النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء فى ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هى للفلك الكلى وان مافيه من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلاته فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التى هى من افاعيل الحيوة تكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعنى تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلاحاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلى فيقال كمال اول طبيعى لجسم ذى حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعى لجسم آلى واحترزوا بطبيعى عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعى آلى بتأخير طبيعى وهو اما غلط فى النقل واما مقصود به المعنى الذى ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعى بصفة الكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة الكمال ويخفض بعده آلى صفة لجسم فانه فى غاية القبح وكذا او رفع آلى ايضا صفة لكمال مع ذكر ذى حيوة صفة لجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعى صفة للكمال فقال كمال اول طبيعى لجسم آلى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذى حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعى آلى معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد

ه تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات ويزاد لتخصيص الارضية قيد ذى حيوة بالقوة متن

صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ اللفظ الاولى باعتبار افعال
مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لايتناولهما رسم واحد
اذ لو اقتصر على مبدائية فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات وان اشترط
القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية
قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس
السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر فى الشفاء من ان النفس
اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولاخفاء فى انه معنى
شامل لها صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد
عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح
فان قيل النفس كما انها كمال الجسم من حيث انه بها يتم ويتحصل نوعا كذلك هى
صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتى او حيوانى وقوة له من حيث
انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر فى تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا
من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس
بجسميتها المشتركة بل لمبادى خاصة نسميها نفسا بل ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا
اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلايتناول النفس الانسانية
المجردة الابتجوز او تجديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففى
تعريف المعنى الذى به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون
المقيس الى امر هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لايكون هو معه
الا بالقوة ولا ينسب اليه شئ من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير الامام
ان المقيس الى النوع اولى لان فى الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزأ
منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان
النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التى انما تتحصل وتتم نوعا بما
ينضاف اليها من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذى هو
اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان فى الوجود لايتمايز ان الا فى العقل بان اخذ
هذا مبهما وذاك متحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس
كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل اليها كمل
النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به فى المواقف
وحينئذ يكون توسيط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد
على مالايخفى واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك
ومبدأ القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر فى العقل وفى الاقتصار على
احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك فى التعريف وكذا

٨ ان يكون في الانسان مثلا نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكروا ان ليس الامر كذلك بل يصدر عن النباتية مايصدر عن القوة المعدنية وعن الحيوانية مايصدر عنها وعن الانسانية مايصدر عن الكل متن

٧ واما عندنا فاستناد الآثار الى القادر واختلاف الاجسام بالعوارض بكونها من جواهر متجانسة الا ان النصوص شهدت بان للانسان روحا وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والتحال وكادت الضرورة تقتضي بذلك ولو بادنى بنية وهو المراد بالنفس الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين انها جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحال او الاجزاء الاصلية الباقية التي لا تقوم الحيوة باقل منها وكانه المراد بالهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اي من شانها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد متصرف في البدن متعلق اولا بروح قلبي يسرى في البدن فيفيض على الاعضاء قواها لنا وجوه الاول انا نحكم بالكلي على الجزئي فيلزم ان ندركهما ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس الا كما في سائر الحيوانات الثاني ان كل احد يقطع بان المشار اليه بانا حاضر هنالك وقائم وقاعد وماذلك الا الجسم الثالث لوكانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل ؟

في اعتبارهما جميعا ولان الشيء انما يكون نفسا بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لايدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولاشك ان تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى ففي الجملة لما امكن تفسير النفس بما يعم السماويات والارضيات ثم تميز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره في المتن فان قيل قد ذكروا ان للسمويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لايصلح ذلك مميز الحيوانية والانسانية قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس ههنا مايكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ماهو شان العقل الهيولاني والعقل بالملكة وامر السمويات ليس كذلك (قال ثم مقتضى قواعدهم ٨) يعني ان مقتضى ماذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسما خاصا ثم تتعلق به النفس الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل الكليات وكذا في كل حيوان بخواصه واخرى مبدأ لحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ماله صورة يسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ماله صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق ومايتبعه (قال واما عندنا ٧) يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها لم يحتاج الى فصول منوعة ومبادي مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولايغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد يدرك مايمانعه البدن مثل الحركة الى العلو بالجملة فقد اختلفت كلمة الفريقين في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاختلاط

الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لايتجزأ فى القلب وكثيرمن المتكلمين على انهـا الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هى هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى التى من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولدمنه الاعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ فى جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم لايتطرق اليه تبدل ولاانحلال بقاؤه فى الاعضاء حيوة وانتقاله عنهـا الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسـام لطيفة متكونة فى القلب سـارية فى الاعضاء من طريق الشرايين اى العروق الضـاربة اومتـكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسـلام انها جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا وهوماذكره المتكلمون من الروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها تسرى فى جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونهامن قبيل الاجسـام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتهـا هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لانسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع فى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيـات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثانى ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشـار اليه بانا وهو النفس متصف بانه حاضرهناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هى بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة اومغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها عين صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا مايشار به الى البدن ايضا لشدة مابينهما من التعلق فحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لاالنفس بواسطتها

٢ فلا يكون زيد الآن هو الذى كان والكل ضعيف الرابع ظواهر النصوص ولاتفيد القطع واما الاستدلال بانه لادليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه لادليل على تحيزها فيجب نفيه متن

٢ احتجوا بوجوه الاول انها بتعلقها ﴿ ٣١ ﴾ تكون محلا لما ليس بمادى كالمجردات ولما يمتنع اختصاصه لوضع و مقدار كالكليات ولما لا يقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وسائر البسايط التى اليها تنتهى المركبات و لا يمتنع اجتماعه فى جسم كالضدين بل الصور والاشكال المختلفة دون مجرد اذ لا تزاحم فيه بين الصور و لو من الضدين او النقيضين ومبناه على كون التعقل بحصول الصورة و على نفى ذى وضع غير منقسم وعلى تساوى الصورة و ذى الصورة فى التجرد و فى الوضع والمقدار و فى قبول الانقسام وفى التضاد واعدامها وعلى استلزام انقسام المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل لا لطبيعة تلحقه كالنقطة فى الخط المتناهى متن

فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها فى احواله الغفل فيحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها فى غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى كان بالامس و رد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لايليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن و تتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى النار و عرضها عليها و كالترفرف حول الجنازة و ككونها فى قناديل من نور او فى جوف طيور خضر وامثال ذلك ولاخفاء فى احتمال التأويل وكونها على طريق التمثيل و لهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها البدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لادليل على تجردها فيجب ان لاتكون مجردة لان الشئ انما يثبت بدليله وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بانه لادليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا تكون كذلك (قال احتجوا ٢) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها فى الماديات وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادى لايكون صورة لغير المادى ومثالاله واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها فى المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها فى الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجودا وليس بموجود ولاخفاء فى امتناع حلول صورة المجرد فى المادى ومنها المعانى الكلية التى لايمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات و غير ذلك مما لا ينفك عنه الشئ المادى فى الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات و غير ذلك والكلية تنافى ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعانى التى لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة و غير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل و هو محال ومع ذلك فالمط وهو وجود ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات و اذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسمانى منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل

كحلول السواد والحركة والمقدار فى الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة فى الخط لتناهيه وكحلول الشكل فى السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة فى الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه وكحلول الوحدة فى الاجزاء من حيث هى مجموع ومنها المعانى التى لايمكن اجتماعها الا فى المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينها فى العقل بل نتصورها ونحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع فى محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتنافيات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشئ يكون بحلول صورته فى الحال لابمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لولم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذى لايتجزأ ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ولم يجز ان تكون حالة فى جسم عاقل لكنها اذا اوجدت فى الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومنها ان صورة الشئ اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها فى جسم كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم يجز ان يكون فى ذاته غير مختص بشئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت صورتها الحاصلة فى العاقل كذلك ولم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشئ غير منقسم لذاته ولا لحلوله فى منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما فى الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشئ قد تخالفه فى كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما فى العاقل لايجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط فى العاقل الجسمانى المنقسم البتة بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة (قال الثانى ٢) اى من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولايلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولاشئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولايمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته وآلته وادراكاته وثانيهما ان النفس لا تضعف فى التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل تثبت عقله او تزيد فان الانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو

٢ انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الافعال وضعف الاعضاء والآلات ضعف وكلال بل قوة وكمال ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك ومرجعه الى استقراء وتمثيل

لماحصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالى الافكار
المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية
بالرياضات فلو كان تعلقها بآلات بدنية لكانت تابعة لها فى الضعف والكلال وثالثها
انها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شان القوى
الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية
لايكون الامع انفعال لموضوعها كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة
وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى المحركة والانفعال لايكون الا عن قاسر
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة
اقناعية لابرهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط
آلة وكذا لماهو آلة لها فى سائر الادراكات وان يكون كال القوة الجسمانية العاقلة
بتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال
او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى فى الكلال والانفعال
(قال الثالث ٢) لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا فى جسم او عرضا حالا فيه لزم
ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ
دائما او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه مما يعقل تارة و يغفل عنه
اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفى فى تعقل ذلك حضوره بنفسه اولا
بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول
لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها واوصافها الحاصلة لها
لا بالمقايسة الى الغير ككونها مدركة لذاتها بخلاف مايكون حصولها للنفس بعد
المقايسة الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة فى الموضوع
فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثالث لزم الثانى لانه لو حصل لها
تعقل ذلك الجسم فى وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد مالم تكن
واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة فى ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه
فلزم فى مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعنى الصورة المستمرة الوجود لذلك
الجسم حالتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التى تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك
محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير
من غير تغاير المواد ومايجرى مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد
اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند
المدرك والا لجاز ان لايكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا فى تعقله ومع
هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة
وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة فى النفس والاصلية فى الجسم بل فى مادته

٢ ان القوة العاقلة لو كانت فى جسم فاما ان يكفى فى تعقله حضوره فلا ينقطع كتعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التى ليست بالمقايسة الى شئ او لا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصور لشئ واحد فى مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة
متن

ولو جعلنا مثالين من جهة كونهما صورة لشئ واحد من غير اختلاف الا في كون
احدهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع
من جهة ارتفاع التمايز على ماسبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين لشئ واحد
لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم
وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول
العرض في محله لابطريق مداخلة الاجزاء (قال ثم بنوا ٧) يشير الى ان للافلاك
نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها
المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة
فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة
اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولايلزم ذلك في الحركة
المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيمابين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها
مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لايمكن بدون
ذلك ولاكذلك حال المستديرة اما فيما لاينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع
فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل
جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء
عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولاقسرية
لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث لاطبع فلاقسر وعلى وفق القاسر فلاتختلف
في الجهة والسرعة والبطؤ فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولايكفي لجزئياتها
وخصوصياتها تعقل كلي لان نسبته الى الكل على السواء ولاادراكات جزئية وتخيلات
محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت
لزوم تناهي القوى الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية
وقد تقرر ان ذلك لايمكن الابقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك
لايكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة
النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي
بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية
والارادية وان التعقل الكلي لايكون الا للمجردات والجزئي الابالجسمانيات بانا لانسلم
لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لايجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة لاشيأ من الاين والاوضاع التي تتركه ولانسلم ان القسر لايكون الاعلى
خلاف الطبع وان القاسر لايكون الامتشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلي
من الارادة والادراك لايصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لايجوز ان تستند الحركات
المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لاارادة وادراك للحركة على الاطلاق

٧ على استلزام ادراك الكلي تجرد العقل والجزئي توسط الآلات ان للافلاك نفوسا مجردة وقوى جسمانية لان حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب بالطبع لايكون مهروبا عنه بالطبع ولاقسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فتنتفي بانتفائه وعلى وفق القاسر فتتشابه بل ارادية ولايكفي التخيل المحض لانه لاينتظم ابدا ولا التعقل الكلي لانه لايصلح مبدأ لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى الكل واكثر المقدمات في حيز المنع متن

(وتحقيق)

وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا فى الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لايكون الا الوضع المعين و يمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لايطلب وان يكون فى الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لاينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلى واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور فى النجاة والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح فى الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هى مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هى مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مالم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها ولايخفى ان هذا مناقشة فى اللفظ حيث سمى تلك الصورة والقوة نفسا (قال المبحث الثانى ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلافات الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف فى الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب مايقتضيه الروح العلوى المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وماتناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام فى المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات فى المعتبر احتج الجمهور بان مايعقل من النفس و يجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لايوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال بما هو عن اى فرد واى طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد يحتج بانها متشاركة فى كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت

٩ النفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل متخالفة لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف

متن

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا يقتضي حدوثها مجردة كانت اولا واختلفت ظواهر النصوص في ان الحدوث قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لايكون ابديا ولا عن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ﴿ ٣٦ ﴾ ولا تعطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها في روح وريحان او عذاب ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان الترصد لاكتساب الكمال لايكون معطلا وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما يحصل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يتعاقب الابدان لاعن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم واما (بفيض) بعد المفارقة فلا امتياز باق لما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو بين نفسين ومنع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس فان قيل امن النفس انما ٢

من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لاينافي التجرد ولايستلزم الجسمية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس وصفاتها لولم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا مايوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولاخفاء في ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لااطلاع على تفاصيلها (فان واستنادها ٩) يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولادلالة في الحديث مع كونه خبرا واحدا على ان المراد بالارواح النفوس البشرية والجواهر العلوية ولافي الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لوكانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ماسيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلاينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لوكانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لايفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لاينافي كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لوكانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولامعطل في الطبيعة وجه اللزوم ماسيجيء في بطلان التناسخ ولايلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لاتعطيل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولاتعلق بجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلاتكون معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس خاص

يفيض عليه لتمام الاستعداد فى القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما فى كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لاوجودها الثالث وهو العمدة فى اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لاسبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص فى العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزى وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثانى لان تمايزها اما بذاتها فينحصر كل فى شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابد ان الحادثة الها لكن فتمايزها فى الازل بابدان قديمة لا تتصور الا بالانتقال منها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ماسنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال فى هذه مغاير الحال فى تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التى لا توجد فى الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا فى الشخص اذ لم تقم حجة على انه يجب ان توجد نفسان متحدتان فى الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم تتعلق به النفس فى الازل ثم تنتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى فى ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجئ فلو بنى اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله بآخر وآخر لا الى بداية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامى على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ (قال ثم النفس ناطقة ٢) يعنى ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها فى هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف فى بدن

٣ يكون ببدن معين فقبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ اولم يبطل قلنا لا بد من ابطال ان يتعين قبله ببدن آخر معين وهكذا وقد يجاب بان الخصم معترف بالمقدمتين متن

٢ بان ليس معها فى هذا البدن مدبر آخر ولا لها تدبر فى بدن آخر فهما على التعادل ليس لبدن نفسان ولا لنفس بدنان لامعا ولا على البدل والا لزم ان تتذكر شيئا من احوال البدن الاول ان ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات وان يجامعها نفس اخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم الفيض واعترض بانها بعد التسليم انما ينفى الانتقال الى بدن آخر انسان لا حيوان او نبات او جماد على اختلاف آراء التناسخية او جرم سماوى متن

آخر فالنفس مع البدن على التساوى ليس لبدن واحد الانفس واحدة ولاتعلق نفس واحدة الابدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى بدن آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثانى انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدان آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد وتعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لابد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع و يكون لها الاولوية فى المنع بما لها من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال فى اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انسانى ولا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهايم والسباع وغيرهما على ماجوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات على ماجوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ماجوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق فى تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثانى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل فى حيز المنع (قال وغاية متشبثهم ٣) يعنى ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسانى او غيره وجوه الاول انها

٣ فى اثبات التناسخ على الاطلاق انه لا معطل فى الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك فى التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف متن

لولم تتعلق لكانت معطلة ولامعطل فى الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانى انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لايكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والالكانت عقلا لانفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولايحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لايحصل لها البدل الثالث انها قديمة لماسبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع وجود مالا يتناهى بالفعل بخلاف مالا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع ومايستند اليها فانهاانما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى مالايتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلولم تتعلق كل نفس الابدن واحد لزم توزع مايتناهى على مالايتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لوثبت فان الادلة انماتمت فيماله وضع وترتيب وضع لايتناهى الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التى صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لاتناهيها (قال والذى ثبت ٨) قديتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل مائدة قردة وخنازير ردلنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسمانى رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لاتكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلانزاع والجواب ان التنازع هو ان النفوس بعدمفارقتها الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لاان تتبدل صور الابدان كما فى المسخ اوان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال ومايحكيه بعضهم ٣) يعنى ان القول بالتناسخ فى الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لاتعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بمايلاقى فيها من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج فى ذلك بحسب الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تبتدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى مادونه فى ذلك حتى تنتهى الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عندزوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المنتمين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب

٨ من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير ومن ردالنفوس الى الابدان المحشورة فليس من التنازع فى شئ متن

٣ من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية اواشباح مثالية وستعرفها والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات متدرجة فى ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بمالقيت من انواع العذاب والنكرات فالنصوص القاطعة فى باب المعاد قاطعة بكذبه ولاريب فى ان انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا متن

النار اجتراء على الله وافتراء على ماهو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم
من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين
من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ماقالوا فى قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وفى قوله تعالى كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التى هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله تعالى
فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفى قوله
تعالى ومامن دابة فى الارض الآية معناه انهم كانوا مثلكم فى الخلق والمعايش والعلوم
والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين
اى بعد المفارقة وفى قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور
الحيوانات المنكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر فى كتب التفسير بل
فى سياق الآيات لايخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس
المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل
بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة فى مظاهر الاجرام
العلوية على اختلاف مراتبهم فى ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فى مظاهر
الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوة فيبقى بعضهم
فى تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة فى الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانواع
المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة (قال المبحث الثالث ٨) يعنى ان فناء البدن لايوجب
فناء النفس المغايرة له مجردة كانت اومادية اى جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له
متصرفة فيه لايقتضى فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لايدل على كونها باقية البتة فلهذا
احتيج فى ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهى
من الكثرة والظهور بحيث لاتفتقر الى الذكر وقد اورد الامام فى المطالب العالية من
الشواهد العقلية والنقلية فى هذا الباب مايفضى ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا
انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون
ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلاتكون ازلية لكنها ابدية لان
ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لوكانت قابلة للفناء
والفساد وهى باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة
ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشئ يكون باقيا معه موصوفا به ومحال
ان يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع
ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد اومشتملة عليه فلاتكون هى ولاشئ من المجردات
قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية
فان قيل قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لايقتضى وجود محل اجيب

٨ اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لاتفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لاتقتضى ذلك الا ان دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى القديم استقلالا او بشرط فى الحدوث دون البقاء وهو ضعيف ولانها لوفنيت لكانت فى مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادى لاالذاتى الاعتبارى يفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ماهو من صفات النفس ورد بمنع ذلك فى المقبول العدمى متى

بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجتمع مع وجود الشئ لا الامكان الذاتى الاعتبارى ورد هذا الدليل بانا لانسلم ان قوة قبول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة ويكفى المادة التى تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لا يكفى مثلها فى قوة الفناء وقد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودى او عدمى ثم استعداد بدن الجنين بماله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداده لبطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضى الفناء (قال المبحث الرابع٣) لانزاع فى ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف فى بدنه الجزئى وتباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال هذه القوى توجب الآفة فى هذه الافعال كما لا توجبها الآفة فى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لا تتفاوت بالغيبة والحضور الرابع لو كان التخيل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تخيل

٣ مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلى على الجزئى وبتغاير الجزئيين ولان الافعال الجزئية تتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأى الكلى نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذى يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والا لم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم توجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لا يتفاوت حال النفس ولم تتخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد ولم يحصل الامتياز من المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اذ لا امتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولا يشكل باحساس البهائم مع عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك فى اللوازم لا يوجب الاشتراك فى الملزوم ولا بادراك النفس هويتها لانه لا يفتقر الى ارتسام الصورة على ان الكلام فى الجزئيات المادية التى يمتنع ارتسام صورها ولا بان تعلقها بهذا (٦) البدن يقتضى (ى) تصوره والقصد اليه اذ لا يكفى تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق شوق طبعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون مجملا او تكون الخصوصيات بحسب الاضافة من غير

ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد وقد سبق انه لابد فى الادراك
من الارتسام الخامس او لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن
والمتياسر فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين فى جميع الوجوه
الافى ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره هكذا
اذليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل
والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوى فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجى
لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لايصلح محلا لذلك
فتعين الآلة الجسمانية ولايخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك
الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع
الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من
الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما فى الانسان لما صح
ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك
فيها هى القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك
فى اللوازم وهى الاحساسات لا يوجب الاشتراك فى الملزوم وهو النفس المجردة الثانى
انه لو كان ادراك النفس الجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع
توسط الآلة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى
توسط الآلة ادراك الجزئيات التى يمتنع ارتسام صورها فى النفس المجردة واما ما لا
يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلايفتقر الى توسط آلة الثالث
انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لايكفى فى ذلك تصور بدن كلى لان نسبته الى
الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها
بالبدن شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه الرابع انها
عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط
آلة والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفوس حاصلة فى هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها
جزئيات فى ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين فى الخارج
وان لم نشاهده بعينه ويجوزان ندركها بعينها على سبيل التخيل فان التخيلات لايجب
ان تتأدى من طرق الحواس البتة بقى ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات
هو النفس لكن بحصول الصورة فى الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة فى النفس
ايضا على مايشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة فى الآلة فقط بل بحصولها
فى النفس لحصولها فى الآلة وبالحضور عند المدرك الحضور عند الحس من غير ان
يكون هناك حضور مرتين وحينئذ يعود المحذور اعنى ارتسام صورة الجزئى

(والمحسوس)

ة ان تنتهى الى حد الجزئية بان تدرك مثلا سابقة لنا فى هذا البدن المحسوس ثم يتوجه ان فى ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة فى النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فاى حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة فى الآلة نسميها ادراكا وحضور الشئ عند النفس ولم لايكفى مثلها فى ادراك الكلى من غير صورة فى النفس منه

٢ فعندهم لايبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل الظاهر من قانون الاسلام الادراكات المتجددة
ايضا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الاخيار متن ٣ (المبحث الخامس) قوة النفس باعتبار
تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا ﴿ ٤٣ ﴾ نظريا وباعتبار تأثيرها فى البدن للتكميل عقلا عمليا اما النظرى
فمراتبه اربع لانه
اما استعداد ضعيف
هو محض قابليتها
للمعقولات ويسمى عقلا
هيولانيا او متوسط
هو الاستعداد
للنظريات بحصول
الضروريات ويسمى
عقلا بالملكة او قوى
هو الاقتدار على
استحضار النظريات
بلا كسب لكونها
مكتسبة مخزونة
ويسمى عقلا بالفعل
واما كمال لها فى ذلك
وهو حضور النظريات
عندها مشاهدة ويسمى
العقل المستفاد وايضا
النفس اما خالية
او متحلية بالضروريات
فقط او بالنظريات
ايضا بدون الحضور
او معه واختلفت
العبارات فى ان الاربعة
اسامى لهذه الحالات
او للنفس باعتبارها
او لقوى هى مباديها
وفى ان المعتبر فى
المستفاد مجرد الحضور
حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب الشرف والكمال او حضور الكل بحيث
لايغيب اصلا حتى يمتنع او يستبعد جدا حصوله مادامت النفس متعلقة والاول اشبه بحصير المراتب متن

والمحسوس فى المجرد واما ان لا تكون الصورة حاصلة فى النفس بل فى الآلة فقط
على ماهو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الاجزاء من جسم تدبره النفس فلابد من
تحقيق اى حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا وحضور الشئ عند النفس ولا يحصل
بمجرد تحقق ذلك الشئ فى نفسه وحصول صورته فى مادته وانها ان كانت اضافة
مخصوصة فلم لا يكفى ذلك فى ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة
فى النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة فى المدرك فلم اوجبتم ذلك
فى ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس
والعقل (قال تنبيه ٢) لماكان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول
الصورة فى الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لاتبقى مدركة للجزئيات ضرورة
انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا فى ادراك الجزئيات
امالانه ليس بحصول الصورة لافى النفس ولافى الحس واما لانه لايمتنع ارتسام صورة
الجزئى فى النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات
متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم
وبين الميت تعارف فى الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار
من الاموات فى استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن
وبالتربة التى دفنت فيها فاذا زار الحى تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل
بين النفسين ملاقاة وافاضات (قال المبحث الخامس ٣) قدسبق ان لفظ القوة كما يطلق
على مبدأ التغيير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها
عما فوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها
فى البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن
آلة لها فى تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظرى اربع لانه
اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض
قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها
عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة
الانتقال الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس فى ذلك
اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على

استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج وهو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم فى ان المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى فى النفس هى مبادئها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولانى هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا مادامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى

٧ وهو قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام امر المعاش والمعاد فيستعين بالنظرى من جهة ان افاعيله تنبعث عن اراء جزئية مستنبطة عن الاراء الكلية منه

ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم يحده فى كلام القوم (قال واما العملى ٧) يعنى انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هى مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها تتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهى استعمالها فى استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهى ان افاعيله اعنى اعماله الاختيارية ينبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذايعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغى ان يصدر عنا ثم نحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرى ٢) يعنى ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هى اى على الوجه الذى هى عليه وفى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ماينبغى اى على الوجه الذى يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على مايشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال فى شان الكمال وفى كون الاشياء كما هى والامور على ماينبغى لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لابمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس مالها وماعليها والعمل بها على ماذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها فى قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة لقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا ووقوعا فهى العلم الطبيعى وان كانت من حيث يتعلق بها وقوعا لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة فى الوجود لا فى التصور وان كانت

٢ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى بقدر الطاقة البشرية وعلى العملى الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ماينبغى بقدرها فمن ههنا يقال ان الحكمة هى خروج النفس من القوة الى الفاعل فى كمالها الممكن وان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة الامور المتعلقة باختيارنا وتخص النظرية بما ليس كذلك فان تعلقت بما يستغنى عن المادة ذهنيا وخارجا فالعلم الطبيعى او ذهنا فقط فالرياضى او يحتاج فيهما فالطبيعى والعملية ان تعلقت باصلاح الشخص

فتهذيب الاخلاق او المشاركين فى المنزل فتدبير المنزل او المدنية فسياسة المدن

٢ الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهى العفة والغضبية وهى الشجاعة والنطقية وهى الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة ﴿ ٤٦ ﴾ الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة متن

٩ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرايب افعال وادراكات هى عندنا بمحض خلق الله تعالى وقالت الفلاسفة فى الافعال ان النفس قد يكون لها قوة التصرف فى غير بدنها حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام سيما يناسب بدنها فلا يبعد عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد تحدث اذى فيما اعجبا لخاصية فيها وهى الاصابة بالعين او شرور او غرايب بشرنها ومن اولة افعال خاصة تعلها فالسحر او باستعانة بالروحانيات فالعزائم او بالاجرام الفلكية فدعوة الكواكب او تمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص والعنصرية فالنيرنجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض متن

(من النفوس)

من حيث لا يتعلق بها لاقواما ولا تصورا فالالهى ويسمى العلم الاعلى وعلم مابعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات و ما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان فى الالهى ما يتعلق بالمادة فى الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفى الرياضى ما قد يستغنى عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة و يبحث عنه فى الالهى واذا اعتبر من حيث هو فى الاوهام اوفى الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضى والى هذا اشار فى الشفاء الا انه قد يناقش فى اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة و بالجملة المباحث الحسابية تغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص و زكاء نفسه فالحكمة الخلقية و الا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هى مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب و غيرها و تسمى القوة البهيمية والنفس الامارة و قوة غضبية هى مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع و تسمى القوة السبعية والنفوس اللوامة وقوة نطقية هى مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر فى العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد و تحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهى ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان يستعبدها الهوى و تستخدمها اللذات ولها طرف افراط هى الخلاعة والفجور اى الوقوع فى ازدياد اللذات على ما ينبغى وطرف تفريط هو الخمود اى السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهى انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الرؤية من غير اضطراب فى الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اى الاقدام على ما لا ينبغى وتفريط وهو الجبن اى الحذر عما لا ينبغى ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهى معرفة الحقايق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهى استعمال الفكر فيما لا ينبغى ولا على ما ينبغى وطرف تفريطها الغباوة وهى تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هى العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال وافعال تظهر

من النفوس الانسانية وهى عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام فى ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثانى فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا فى البدن كما للجواهر العالية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلايبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير فى بدن آخر بل فى حيوان آخر بل فى اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لاسيما الاجسام التى يحصل لها اولو يقربها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلايبعد ان تحيل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة او ازيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتحليلا يتبعهما سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون فى بعض النفوس خاصية تحدث فيما اعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس فى احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهى السحر او بقوى بعض الروحانيات وهى العزائم او بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات او بالخواص العنصرية وهى النيرنجات او بالنسب الرياضية وهى الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا فى ادراكاتها المتعلقة بالنوم ٨) اشارة الى القسم الثانى وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس فلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انخناس الروح الحاملة لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ماهو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال مايقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية فى نفسها وقد تكون كلية فتحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع فى الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لاتفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية الابالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والافان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى

٨ انها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية فى نفسها او يجعل المتخيلة فان بقيت على حالها بحيث لا تتفاوت فى المجعولة الا بالكلية والجزئية وتأدت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة وان تصرف فيها المتخيلة بتبديل الصور فان امكن ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل فرؤيا تعبير والا فاضغاث احلام ومن الاضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة فى الخيال بالاحساس او بالانتقال اليه من المتخيلة فى النوم حاصلة كانت قبل او حادثة فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند غلبة الصفراء من الاشياء الصفر مثلا متن

بصورة لازمه اوضده مثلا فهي رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده اومناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر في الحاضر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة نوقف عليه فتلك الرؤيا تعد من اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس في الخيال فتنتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفراء والدم فبالحمراء والسوداء فبالسوداء والبلغم فبالجمد والثلج (قال وقالوا فيما يتعلق باليقظة ٨) هذا هو القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتفي بالجانبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي اي المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فينطبع فيها صور بعض الغيبات مما كان اويكون ثم يفيض الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل وربما يرد مكتوبا على لوح اومخاطبا من انسان اوملك اوجني اوهاتف غيب اونحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور مالا حضور له عند الحس الاشرف النفس كال قوته بل الفساد في الآلات التي يستعملها العقل كما في المرض والجنون اولاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة وكتأمل شيء شاف مرعش للبصر مدهش اياه لشفيفه كسواد وبراق اولغلبة خوف اوظن اووهم تعين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العايقة للنفس عن اتصالها بالمبادي الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى (قال ووقوع بعض الغرايب ٦) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لوكانت لها نفوس لكانت اناسا لان حقيقة الانسان النفس والبدن لاغير ليس بشيء لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز لفصول اخر لايطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة والانقياد لرئيس والنمل في اعداد

٨ ان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل اومكتوبا اومخاطبا من انسان اوملك اوجني او هاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض اومجاهدة وعند دهشة الحس اوتحير الخيال بمثل سرعة عدو اوتأمل شفاف مرعش البصر اوغلبة خوف اونحو ذلك وبالجملة فعجايب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام في الاسباب متن

٦ من الحيوانات الاخر على ما تقرر في علم الحيوان وبما يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله متن

الذخيرة والابل والبغل والخيل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل في غرايب احوال نشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى ياجبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية (قال الفصل الثاني في العقل ٢) احتج الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لايمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل من الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة اوصورة وكل منهما لايوجد بدون الاخر فلزم فاعلية احدهما للاخر مع اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كانت نفسا اي مفارقا في ذاته لافعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة اوللنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امر اصح وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لايصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لايصلح علة للمعلول الثاني لان مايصلح منه للعلية يفتقر في عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان تكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثرة عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا توجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشئ على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اي لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لايجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانسلم ان اول مايصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لايجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة اوعن الذات بواسطتها ولانسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول مايصدر

٢ وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده و يوجد مابعده وماذاك الا العقل لان للجسم كثرة وللهيولى والصورة او العرض افتقار الى غير علته في الوجود وللنفس في الايجاد والا لكان عقلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد اثر الواحد و يستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشئ على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لايحصل احدهما بدون الاخرى ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لايلزم ان يكون موجدا لما بعده بل واسطة فلا يمتنع ان يكون نفسا اواحد جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لايمنع ستقلالها بايجاد الجسم متن

نفسا اومادة اوصورة ثم يصدر بواسطته البدن او الجزء الآخر من الجسم ولانزاع
في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم
ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة
في الذات والفعل ولانعني بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته
وفعله ايجادا كان اوادراكا و يجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادى
دون الادراكى فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا
اوفيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلايتم المطلوب (قال الثالث ٤) اى ثالث
وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون
المطلوب محسوسا اومعقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب
اوللدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط
متشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملايمة الى حالة ملايمة فتعين الثاني وهو ان يكون
المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب
تقتضية محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته اونيل صفته
او نيل شبه احداهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات
او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال
لانها علة وجود الزمان واما ان لاتنال اصلا فلابد من اليأس عن حصول ماهذا
شانه و يلزم الانقطاع اودوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها
عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولايجوز ان يكون
شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع اوطلب الحاصل بل شبها غير مستقر اى شبها بعد
شبه بحيث ينقضي شبه و يحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لاالى نهاية
والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على
التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا
متصفا بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك و يستخرج بحركته الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل و يحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه
ولم يزل يزول وضع و يحصل آخر فيزول شبه و يحصل آخر و يحفظ كل منهما بتعاقب
الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولايجوز ان يكون ذلك هو
الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا و يثبت بذلك تعدد العقول
والاعتراض عليه انا لانسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولانسلم
ان طلب المحسوس لايكون الا للجذب اوالدفع لم لايجوز ان يكون لمعرفته اوالتشبه به
اوغير ذلك ولانسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولايلزم من تشابه اجزائها
في الحقيقة تشابه احوالها ولانسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق اوحالة حصول

٤ ان دوام حركات
الافلاك بالارادة
لايجوز ان يكون الا
لنيل شبه دائم غير
منقسم بمعقول كامل
بالفعل لا يتناهى كمالا
والالزم الانقطاع
اوطلب المحال وليس
هو الواجب والا
لم تختلف الحركات
فتعين العقل ورد بمنع
اكثر المقدمات متن

اليأس ولامن نيله انقطاع الطلب لم لايجوز ان يدوم الرجاء اويكون المعشوق اوحاله امرا غيرقار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه ولانسلم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غيرمتناهية هوالعقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لايتم المطلوب الابدفع الكل (قال المبحث الثانى فى احوالها ٧) يشير الى اثبات احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما فى جانب الكثرة فالعلم عندالله تعالى كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية فى التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت فى فلك ولوسلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره و يشبه هو به بوجه لايعلم كنهه الاالله تعالى وحده وانما تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة والعاشر الذى هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير وافاضة الكمالات لاالتصرف الذى للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لماسبق من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر فى شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لايكون الابحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشئ من القوة الى الفعل لايكون الابماله مادة تتدرج فى الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها انهاعاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عندذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لايتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوايب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل مايمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل مايمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان تتوقف صحة المقارنة على حصولهما فى جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشئ على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد فى الاعيان فيثبت صحة تعقله اياها اذلامعنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل مايصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلاحاجة الى التنبيه (قال وانها مبادى يعنى من احوال العقول انها مبادى

٧ زعموا انها عشرة بعدد الافلاك بعد الاول نفيا لجانب القلة دون الكثرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجدد اوضاع الافلاك وانها لبراءتها عن المادة حلولا وتعلقا ازلية منحصرة انواعها فى اشخاصها جامعة لكمالاتها لانها عاقلة لذواتها ولسائر المجردات بل لجميع الكليات دون الجزئيات متى

لكمالات النفوس الفلكية ٨) بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لابطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التي لاتتناهى وقبولها منه ذلك الفيض وتأثيرها تأثيرا غير متناه عن سبيل الوساطة دون المبدائية لامتناع صدور غير المتناهى عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقل غير متناهى القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها فاذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذى بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هى نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لايجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلاتصدر عن الواحد الحقيقى ولا ان تكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لاوضع له ولا من النفوس لان الكلام فى المبدأ القريب الذى تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لايجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هى نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف هذه بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبا لايصدر عنه الا الواحد (قال على ماقيل ٢) اشارة الى ماذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقدسبق ان اول مايصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولاشك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك وبمبدائه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثانى عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله وباعتبار علمه بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ذكروا طريقا فى صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح فى نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال فى الشفاء نحن لانمنع ان يكون عن شئ واحد

(ذات)

٨ والبشرية بل النفوس والاجرام انفسها متن

٢ ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الاليق وهكذا الى الاخير واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور او عدمية فلاتصلح اجزاء من الموجد ولو سلم فلم لا يكفى الواجب لماله من السلوب والاضافات وكيف يكفى الواحد فى فلك الثوابت وبان العقول اما متفقة الماهية فلاتنقطع السلسلة او لا فيجوز ان لا يحصل الفلك الابعد عدة من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكلياتها احتمالا وفى التفصى عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب متن

ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة او معلول و يكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتنبع من هنالك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر في الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكر يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لاتحقق لها في الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا او جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لا يصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لا يجدي نفعا في المطالب العلمية (قال المبحث الثالث ٢)

٢ في الملائكة والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة في الانسان وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت شريرة فالشياطين

متن

جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية؛ وتخص باسم الكرو بيين مالايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلاوجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا ٢) يشير الى ماذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمران وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك على ماورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه من الآفات والمخافات وتظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط مافيها موضع قدم الاوفيه ملك ساجدا وراكع (قال وعندنا ٣) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لايفترون لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون والجن

(اجسام)

٢ يتشعب منه ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية يدبر امره في جميع ما في جوفه والشعب لها بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره ويحفظه من الآفات يسمى بالطباع التام وفي لسان الشرع بالملك لذلك النوع

متن

٣ الملائكة اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة الجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والشياطين شانهم الشر والاغواء والغالب عليهم عنصر النار وعلى الاولين عنصر الهواء

متن

اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاختيار او بان يكون حيوانا فيفارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تعاون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء وتحفظه خصوصا المضطرين عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك (قال ولا يمتنع ان يكتسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا تجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان تتمزق ابدانهم وتنحل تراكيبهم بادنى سبب واللازم باطل بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبديل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم

٩ احيانا جلابيب من اجسام كثيفة فيراهم الانسان او يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض الابصار وفي بعض الاحوال وان يكون في امزجتهم وصورهم النوعية ما يقتضي حفظ التركيب عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلا اشكال متن

٢ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمى الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لا تحصى مدنه فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الا وان والاشكال والطعوم والروايح والاوضاع والحركات والسكنات و غير ذلك مثال قائم بذاته مستغن عن المادة والزمان والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى والمنامات وكثيرا من الادراكات و خوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك احتجوا بان مايشاهد من الصور فى المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها ذوات مقادير ولا مرتسمة فى آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متى

من العنصر الكثيف ماتحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفى بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا فى اجسام كثيفة هى بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا ان تكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية تقتضى حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها و يأوون الى اماكن لايلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلايلايم ما يحكى عنهم من النفوذ فى المنافذ الضيقة والظهور فى ساعة واحدة فى صور مختلفة بالصغر والكبر و نحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ماذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئآت والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لافى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ماقال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لاتتناهى عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى مافيهما من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى فى المنام او يتخيل فى اليقظة بل يشاهد فى الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لاتحقق لها فى عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضرى المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار اوغير ذلك من مسافة بعيدة فى زمان قريب الى غير

(ذلك)

٧ و فيه فصول الفصل الاول فى الذات و فيه مباحث المبحث الاول فى اثباته وفيه طريقان للمتكلمين والحكماء
حاصلهما انه لا بد للوجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور او التسلسل
وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان ﴿ ٤٧ ﴾ الترجح بلا مرجح فيقال لابد من موجود لايحتاج الى الغير دفعا للدور
والتسلسل او عن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجوه الاول لو لم يكن فى الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته و فساده بين الثانى مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد لا بد لها لامكانها من مستقل بالفاعلية وهو لايجوز ان يكون نفسها ولا كل جزء منها وهو ظ ولا بعض الاجزاء لانه كونه علة لنفسه ولعلله ولانه يفتقر الى بعض آخر فلا يستقل ولان كل جزء فرض فعلته اولى فتعين كونه خارجا وهو الواجب تعالى الثالث لا بد لمجموع الممكنات من علة لها يجب وجوده و يمتنع عدمه ولا شئ من آحاد الجملة كذلك
لان كل واحد منها محتاج الى (٨) آخر كلا وجوب (ى) بالنظر اليه الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال لولم يكن
واجبا او مشتملا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وان
امكن لزم الترجح بلا مرجح و فى استغناء هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر   مبنى

ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعى ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم
من يحتج بان مايشاهد من تلك الصور الجزئية فى المرايا ونحوها ليست عدما
صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار
ولا مرتسمة فى الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير ولما كانت
الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء
والمتكلمين (قال المقصد الخامس فى الالهيات ٧) اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى
وتنزيهاته وصفاته ومايجوز عليه ومالايجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة
فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته
هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لاشك فى وجود
موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده
و ينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب
وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لاشك فى وجود حادث وكل
حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل و هو محال واما ان ينتهى الى
قديم لا يفتقر الى سبب اصلا و هو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبنى على امتناع
وجود الممكن او الحادث بلا موجد و على استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم
يقولوا بقدم شئ من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ماجوزه
الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما
مر فى مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو فى المعلولات دون العلل الموجدة
التى لا بد من وجودها مع وجود المعلول و توهم بعضهم انه يمكن الاستدلال
على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال
لابد ان يكون فى الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل
و لا معنى للواجب سوى هذا و فيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضى
الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا جاز ان يكون
المستغنى عن الغير يوجد تارة و يعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود
والعدم لذاته ولالغيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لايفتقر
الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لو لم يكن فى الموجودات واجب لكانت
باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن

من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هى فلابد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل و بهذا يظهر ان الوجه الثانى مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشئ علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على مامر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة ابطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على مامر والعلة التى بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود فى قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شئ من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء فى رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع و يمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له فى آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو لم تكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجيحا بلا مرجح وفيه

(نظر)

نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلانسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلانسلم على تقدير الامتناع لزوم الترجح بلامرجح وقدسبق مثل ذلك فى دفع ماتوهم من امتناع الحادث فى الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ماذكر مشترك الالزام لجريانه فى العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا فى العلة التامة التى هى تكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث

(قال المبحث الثانى ٢) قدسبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التى لم يخالف فيها احد ممن يعتدبه بذلا للمجهود فى اثبات ماهو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لايشك احد فى وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفاتها واحوال وقدصح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فيأتى اربعة طرق هى الشايعة فيمابين الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بماينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيابه الارض بعدموتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس وكقوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها و بالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر فى علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لايكون الاقادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لايجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لايكون الاغنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولايفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا مايقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين الثانى ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولايذهب ذلك الى غير النهاية الظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون

٢ لما كان الظاهر فى نظر الكل هو عالم الاجسام من الفلكيات والعنصريات مفرداتها ومركباتها شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها او حدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم وكثر فى كلام الله تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع للجمهور واوقع فى النفوس لما فى دقة الادلة الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى اما لشهادة الحدس بانه لا يكون الا غنيا مطلقا وهو المعنى بالواجب فيكون من الاقناعيات التى قلما يخلو استكثارها من التأدى الى اليقين واما لانسياق الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالقه اولى بهذه الصفات فلايذهب ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود الرد على من لايقر لهذا العالم بوجود له الخلق والامر ومنه المبدأ واليه المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيها على انه مع ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات جريا على ماهو اللائق بالمطالب العالية من

المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح فى كثير من المواضع بان تلك الآيات
انما هى لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم
يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهى وكونه ملجأ
الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور فى بعض المواضع من التنزيل كقوله
تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه
وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها
على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من
المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدى اليه واجب بالاستدلالات
الخفية على مانقل عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على
المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدل على اللطيف الخبير وخالفت
الملاحدة فى وجود الصانع لابمعنى انه لاصانع للعالم ولابمعنى انه ليس بموجود ولا بمعدوم
بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة
والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلايقال له موجود ولا واحد
ولا واجب مبالغة فى التنزيه ولاخفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦)
الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات فى الذات والحقيقة اذلو تماثلا وامتاز كل
من الآخر بخصوصية فتلك الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم
اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى
نعم يشاركه ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى مايقوم بنفسه ويقوم به
غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود
الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان فى مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع
لازم خارجى غير مقوم فالادلة المذكورة فى اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب
والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية ومن اتحاد المقابل لاتفيد
الا الاشتراك فى مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل
الذوات وتشاركها فى الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب
تماثل سائر الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هى الوجود الواجبى الذى قد
يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية
هى الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض
بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القايلين بتماثل وجود الواجب والممكن
تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المخالفة
لسائر الماهيات والوجود زائد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب
هذا الباب ان الصانع ازلى ابدى ولاحاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود

٦ ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والا لكان امتيازه بخصوصيته وحينئذ فالوجوب اما للذات فيلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحيوة وكمال العلم والقدرة او بالالهية الموجبة للاربعة بمثل مامر من ادلة اشتراك الوجود ورد بانها انما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لاتماثل الذوات لان وقوعه عليها وقوع لازم لاذاتى كما مر فى الوجود متن

٣ لما كان الواجب مايمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون لما اقتصروا ببيانهم على اثبات صانع العالم افتقروا الى اثبات ذلك فالازلية لبطلان التسلسل ولما يجيئ من ان الكل بقدرة القديم والابدية لمامر من استلزام القدم امتناع العدم متن

لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا و بعض المتكلمين
لما اقتصروا فى البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا
افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث
و يتسلسل و باستقيم الدلالة على ان المؤثر فى وجود العالم هو الله تعالى من غير
واسطة والثانى بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب
لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثانى
فى التنزيهات ٨) اى سلب مالايليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة عنه
بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر و بحسب الجزئيات بان يكون الوجود
واجبين او اكثر واستدل على نفى التركيب بان كل مركب محتاج الى الجزء الذى هو غيره وكل
محتاج الى غير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لايكون كافيا فى وجوده وان لم يكن
ذلك الغير فاعلاله خارجا عنه و بان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب
وسنبطله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان و بانه اما ان يحتاج
احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا و يلزم امكان الواجب اولا فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب
بوجوه الاول لو كان الواجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية
بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به
الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لايقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما
وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك فى العارض مع الامتياز بخصوصية
لايوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان
ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان
العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان
الاشتراك فيه اشتراكا فى الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لايجوز
ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من
الصفات وهو ينافى التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لايكون بدون تلك الخصوصية
او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافى لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا
مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل فلهذا جعل فى المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو

٨ وفيه مباحث البحث
الاول فى التوحيد
الواجب لا كثرة فيه
اجزاء لان المركب ممكن
و لا افراد الوجوه
الاول لو وجد واجبان
و الوجوب نفس
الماهية والا لكان ممكنا
معللا اما بها فيتقدم
على نفسه ضرورة
تقدم العلة بالوجوب
واما بغيرها فلا يكون
ذاتيا لكان تمايزهما
بتعين وهو ثبوتى
فيتركب الواجب
الثانى لو تعدد الواجب
فالتعين الذى به الامتياز
اما نفس الماهية
الواجبة او بها
او بلازمها فلا تعدد
او بمنفصل فلا وجوب
الثالث لو تعدد
فالوجوب والتعين
ان جاز انفكاكهما
لزم الوجوب بلا تعين
وهو محال او التعين
بلا وجوب وهو امكان
و ان لم يجز كان
الوجوب بالتعين
فيدور او بالعكس
او كلاهما بالذات فلا
تعدد او بمنفصل
فلا وجوب متن

ينافى كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب و ان كان
بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
الذاتى بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد
الواجب بدونه و ان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتياجه فى الوجوب والتعين بل فى احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال
الرابع ٩) شروع فى طرق المتكلمين فمنها انها لو وجد الهان و يتصفان لا محالة
بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور
معين كحركة جسم معين فى زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فلزم مقدور بين
قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق فى بحث العلة امتناع ذلك
واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح لان المقتضى للقادرية ذات الاله
وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير
رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل
منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه
باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا
الثانى لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد
الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الآخر
من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد
فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين اولا يقع مراد واحد منهما
وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض
ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه
فى زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجح بلا مرجح
وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثانى فلانه يستلزم عجز الآخر حيث
لم يقدر على ما هو ممكن فى نفسه اعنى ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها
ربما تمنع و يقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون
عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن فى نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون
الجسم فى هذا الحيز حال الكون فى حيز آخر والجواب ان الممكن فى ذاته ممكن على كل
حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع
اعنى كونه فى آن واحد فى حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافى
امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل

لو وجد الهان فوقوع المقدور الذى قصداه اما ان يكون بهما فينتفى الاستقلال او بكل منهما فيلزم
مقدور بين قادرين
او باحدهما فيلزم
الترجح بلا مرجح لان
نسبة المقدورات
اليهما على السواء لان
القادرية بالذات
والمقدورية بالامكان
الخامس اذا اراد
احدهما امرا فان
لم يتمكن الاخر من ارادة
ضده فعاجز اذ لا مانع
سوى تعلق قدرة
الاول وان يتمكن لزم
من فرض وقوعهما
اما وقوع الضدين
وهو محال او لا
وقوعهما وهو عجز
لهما مع الاستحالة فى
مثل حركة جسم
وسكونه او وقوع
احدهما فقط وهو
ترجح بلا مرجح مع
عجز من لم يقع مراده
السادس ان اتفقا على
كل مقدور لزم التوارد
والا فالتمانع السابع
ما به التمايز ان كان من
لوازم الالوهية فباطل
والا فيمكن ارتفاعه
فترتفع الاثنينية الثامن
لا دليل على الثانى فيجب
نفيه والا لزم جهالات
التاسع لو تعدد لم يتناه اذ لا اولوية لعدد العاشر الادلة السمعية من الاجماع والنصوص القطعية ٣ (منهما)



منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ماذكرتم لازم في الواحد اذا وجد المقدور فانه لايبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لايصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخران فظاهر وان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعنى عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلامرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فما به التمايز لايجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتهما فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولادليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لاتحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل حينئذ اجيب بان المراد ان مالا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ان مالا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لايزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلى وهو باطل لانه لايلزم افتقاره الى المؤثر بل لايجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لايستدعى مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهى كل ماد خل تحت الوجود وقد سبق ضعفه ٣ الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لايتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفى الشركة وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وماقيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد ومالم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت اثبات البعثة

٣ وفي بعض ماسبق ضعف لايخفى منه

والرسالة ليس بشئ لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا
عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣)
حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام
فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من
من الخواص ونعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير
فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات
ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون
غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويض بعضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو
الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه
خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض
الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى
وحدة الواجب لذاته لا غير والمعتزلة انما يبالغون فى نفى تعدد القديم واهل السنة
فى نفى تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم
واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو
مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور
هو اهرمن واختلفوا فى ان اهرمن قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدأ
الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان
اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد
خالق الخير وخالق الشر فى الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره
فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز
وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية
كما زعم المعتزلة فى خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق
الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة
الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة
فى عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم
اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام
رحمه الله فلهم فى ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتنى
باصلاح حالهم على ما سبق الثانى انها صور الكواكب التى اليها تدبير هذا العالم فزينوا
كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار
لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا فى ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص
يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن

٣ (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخالق وافحش منه تفويض امر الشرور والقبائح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل والمشركون وفاقا هم الثنوية القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام لتأويلات توهموها والقائلون بالولد سبحان الله عما يشركون متن

(مايكون)

 ولاجوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة فالحكماء لان الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم و المتكلمون لان الجوهر ينبئ لغة عما هو اصل الشئ والعرض عما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق و متحيز بالضرورة ومتصف ببعض الامتداد والاشكال لمخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيز لزم قدم الحادث اعني الحيز ولزم امكان الواجب ووجوب المكان لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولكان اما في كل حيز فيخالط مالا ينبغي مع لزوم التداخل واما في البعض بمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح

متن

مايكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا وبالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب و ورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الاهو سبحانه عما يشركون (قال المبحث الثاني ٧) الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شئ من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولاجوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ماسبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم المنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسالك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لمايتركب منه الشئ والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ماذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لماسبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان

ذلك لمخصص و يلزم الترجح بلا مرجح ان كان لالمخصص الرابع انه لوكان جسما لكان
متناهيا لما مر فى تناهى الابعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية
بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض
لمخصص فيلزم الاحتياج او لالمخصص فيلزم الترجح بلا مرجح لا يقال هذا وارد
فى اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها
لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على
الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفى نفى الحيز والجهة وجوه الاول انه
لوكان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل
لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثانى انه لوكان فى مكان لكان محتاجا اليه
ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه
لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون
واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز
موجود لامتوهم الثالث لوكان الواجب فى حيز وجهة فاما ان يكون فى جميع الاحياز
والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغى كالقاذورات واما
ان يكون فى البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح
(قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر
من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه و بمعنى الذات
والحقيقة اصطلاح شايع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ
الجوهر على الواجب وفى كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر
ومع هذا فلا ينبغى ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا
فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور
ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما سيجئ واما القائلون بحقيقة
الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى
ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال
فى جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا فى الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما
وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال فى المتحيز و يتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم
الواجب اما متصل بالعالم واما منفصل عنه وايا ما كان يكون فى جهة منه وكقولهم
الواجب اما داخل فى العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون فى جهة منه و يدعون
فى صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس
تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوى لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها
وعلى ان الموجود اما جسم او جسمانى اوليس بجسم ولا جسمانى وكذا باقى التقسيمات

(المذكورة)

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة القائلون بانه جسم على صورة شاب امرد او شيخ اشمط او سبيكة بيضاء يتلألأ والمشبهة القائلون بانه فى جهة العلو وفوق العرش مماساله او محاذيا ببعد متناه او غير متناه متمسكين بان كل موجود جسم او جسمانى او متحيز او حال فيه ومتصل بالعالم او منفصل وداخل العالم او خارجه و بظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية والجواب ظاهر مما

المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك (وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم الطيب (و يبقى وجه ربك (يد الله فوق ايديهم (ولتصنع على عيني (لما خلقت بيدى (والسموات مطويات بيمينه (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته (ان الجبار يضع قدمه في النار (انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه (ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار (قال تنبيه لما ثبت ٤) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرايحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كمالاته امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم

٤ تنبيه فلا يتصف بشئ من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرايحة والفرح والغم والغضب واللذة والالم وقول الحكماء باللذة العقالية لما انه يدرك كمالاتها فيتبهج بها ادايتم او او ثبت ان ادراك الملايم في الغايب لذة او ملزوم لها كما في الشاهد متن

فان اريد انهما حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا فى التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لوكان المعنى المشترك بينه و بين غيره فيهما على السواء ولاتساوى بين شيئيته وشيئية غيره ولابين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ماهذا الشئ اى من اى جنس هو قالوا وماروى ان اباحنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذلم يوجد فى كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولوثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لابدليل اوخبر اوان له اسما لايعلمه غيره فان لفظة ماقد تقع سؤ الاعن الاسم قال الشيخ ابومنصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت مافعله فخالق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ماماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لايتحد بغيره ولايحل فيه اما الاتحاد فلماسبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان اوعرض فى جوهر او صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء اوصفة فى موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان الثانى انه لوحل فى محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل و يلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغنى عن الشئ محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لايلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول اوتوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لايوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثانى لايلزم الانقلاب لانا لانسلم ان الحال فى الشئ تكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل فى الحيز المعين مع عدم احتياجه فى ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولاشئ من الغنى بالذات كذلك والا اى وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لايستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون

٦ فى انه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولايحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه و لانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والاامتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير اولا فيجب نفيه و بان ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية فى التحيز وبانه لوجاز حلوله فى الاجسام لما وقع القطع بعدم حلوله فى اصغرها

متن

كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولاحاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد تقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والامتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتى لاينا فى عروض الاحتياج فلاينا فى الحلول الثالث ان الحلول فى الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لوحل فى شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء وهو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات البارى عزوجل فالفلاسفة لايقولون بها والمتكلمون لايقولون بكونها اعراضا ولابكونها حالة فى الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انه لوحل فى جسم على مازعم الخصم فاما فى جميع اجزائه فيلزم الانقسام اوفى جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لوحل فى جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على مابين لجاز حلوله فى احقر الاجسام وارذلها فلايحصل الجزم بعدم حلوله فى مثل البعوضة وهوباطل بلانزاع (قال والقول بالحلول ٧) يعنى كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التى تذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب اوصفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هى الوجود والعلم والحيات المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على مايقولون آتانا روحا قدسا و يعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة اوميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية و بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية و بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لايمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن اوالشياطين فى صورة الاناسى ولايبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الناس

٧ او الاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة فى حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة فى حق كملتهم واما ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد او انه لاكثرة فى الوجود اصلا فبحث آخر متن

بذلك علي رضي الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لاتمايز اويتحد به بحيث لااثنينية ولاتغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي و يظهر من الغرايب والعجايب مالايتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخر ان يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شئ الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته و يغيب عن كل ماسواه ولايرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الآلهي ان العبد لايزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لاكثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لابطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لابطريق الانقسام فلاحلول ههنا ولااتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فماله من هاد (قال المبحث الرابع٢) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد مالم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمر والمولود و بالصفات الحقيقية المغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد مالم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ماسيجيء تحقيق ذلك و بهذا يندفع ماذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة بعد مالم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده اوعدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا يتجدد العالميات بتجدد المعلوميات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ماحدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية

٢ في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بماله تعلقات حادثة او بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكالهم والاستدلال بان المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة اذ لاعبرة بالقدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة اويكون القدم شرطا او الحدوث مانعا لنا وجوه الاول الاجماع على ان مايصح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والالم يتصف به الثاني ان الاتصاف بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لوجاز لجاز في الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الازل لامتناع الاتصاف بالشئ بدونه الرابع انه لوجاز لزم عدم خلوه عن الحادث لا تصافه قبل ذلك الحادث بضده والحادث لزواله و بقابليته الحادث لامر واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الحوادث كمالات متلاحقة مشروطا ٦

(وهم)

وهم لايقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بوجودات حادثة على ماهو المتنازع وهذه الشبهة هى العمدة فى تمسك المجوزين فلاتكون واردة فى محل النزاع وقد تمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعنى كونه غيرمسبوق بالعدم وهو عدمى لايصلح جزأ للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين مخالفين متشاركين فى مفهوم الوصفية ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لوجاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال و اعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص و انما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء فى حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل الاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا و اجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لايوجد الا فى ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة و بانه فى الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث فى الازل فيكون ناقصا الثانى وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع و ان اريد تغير فى الواجبية او تأثير و انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث و هو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازلى مالا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث فى الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز و جواز الاتصاف بالشئ فى الازل يقتضى جواز وجود ذلك الشئ فى الازل فيلزم جواز وجود الحادث فى الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف فى الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز و هو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لاجواز الاتصاف فى الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء فى ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد

٦ ابتداء الكل بانقضاء الاخر و فيه نظر والثانى بان التغير بمعنى تبدل فى الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة

متن

فى الازل لازلية جوازه بمعنى ان يمكن فى الازل وجوده فى الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الآله لايجاد العالم متحققة فى الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم فى الازل اى يمكن فى الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده فى الازل و مبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث و الا فلاخفاء فى امكان وجوده فى الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق فى حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لايخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لايخلو عنه وعن قابليته وهى حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال و كلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لايخلو عن الضدين وان اريد مجرد ماينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شئ ضد له و يستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضدا الحادث حادث فان القدم والحدوث انجعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث و ان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم و امتناع زوال القديم انما هو فى الموجود لظهور زوال العدم الازلى لكل حادث و اما الثانى فلان القابلية اعتبار عقلى معناه امكان الاتصاف و لو سلم فازليتها انما تقتضى ازلية جواز المقبول اى امكانه لاجواز ازليته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث فى الصفات الوجودية ٣) لاخفاء ولا نزاع فى ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز لايقتضى ثبوت صفات له و كذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلى و العظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف فى الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا فى السميع والبصير والمتكلم و غير ذلك مع اختلاف فى البعض وفى كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا فى الصفات بعضها مع بعض و هذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هى قايمة بذاته اوموجودة بذاته ولا يقال هى فيه اومعه اومجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير و اطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وحالف فى القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء و سموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حى عالم قادر لنفسه و قيل بنفسه و قيل لكونه على حالة هى اخص صفاته

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حى له حيوة الى غير ذلك خلافا للفلاسفة والمعتزلة متن

(وقيل)

٧ لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعنى كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف شاهدا وغائبا بخلاف ماليس من الوجوه التى توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثانى انه لا يعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم فبالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلا يفيد حمله على الذات ولا تميز الصفات ولا يفتقر الى الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفى تغاير المفهوم كما فى سائر المحمولات قلنا ليس الكلام فى مثل العالم والقادر والحى بل فى العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا مع ان الموجود واحد لا غير قلنا معلوم قطعا ان الذات لا تكون علما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام فى المعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق (١٠) ولا يفيدك تسميته بالتعلق (ى) للقطع بانه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله ومن

وقيل لا لنفسه ولا لعلل وكلام الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال فى المطالب العالية اهم المهمات فى هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفى هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال فى نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافى لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا (قال لنا وجوه ٧) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ماذكره امام الحرمين انه لابد فى ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح فى الغايب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت فى الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة فى محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك فى الغائب وقد ثبت فى الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام فى الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ماقيل ان هذه الاحكام انما تعلل فى الشاهد لجوازها فلا تعلل فى الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التى اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافى التعليل غايته انه لا يعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه

عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثانى ان الله تعالى عالم وكل عالم فيه علم اذلا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذلا معنى للعلوم الا ماتعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لايجوز ان يكون علمه نفس ذاته لازائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لايكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هى الحيوة وكذا البواقى من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشئ نفسه ضرورى ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبى بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفى فى عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لانزاع فيه ولايستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام فى العالم والقادر والحى ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطأة بل فى العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لايحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك او لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولاخفاء فى افادته وافتقاره الى البيان ولا فى تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر فى الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لاغير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات نفس التعلق الذى هو العلم والقدرة مثلا ضرورى البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام فى مأخذ الاشتقاق اعنى العلم والقدرة وانه لابد ان يكون معنى وراء الذات لانفسه ولايفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس

من الاعتبارات العقلية التى لاتحقق لهـا فى الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعانى الحقيقية فلابد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور اووراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية اوالقادرية وكذا المعلومية اوالمقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ماذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد فى التمايز من خصوصية بهـا يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحـاصل انه لانزاع فى انه تعالى عالم حى قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هى اسماء مشتقة معناها اثبات ماهو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعانى والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعانى للواجب كيف والخلو عنهـا نقص وذهاب اى انه لايعلم ولايقدر ثم هذه المعانى يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معانى وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لايرضون رأسا برأس بل يباهون بنفى الصفات ويعدون اثباتها من الجهـالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لايحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى متلبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لابمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعـالى ان الله هو الرزاق ذوالقوة المتين (قال تمسك المخالف بوجوه ٢) للقائلين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السـنة على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح فى المتن بنسبة كل الى من تمسك به لعدم خفائه على الناظر فى المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لاتقوم بنفسهـا فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وماوقع فى كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انهـا واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله بطريق الايجاب لابطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسـبوقة بقدرة اخرى وماثبت من كون الواجب مختارا لاموجبا انما هو فى غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الابطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخص بغير صفاته ولايخفى ان مثل هذه التخصيصات فى الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققهـا ولزوم امكانها يجب ان تكون اثراله لامتناع افتقار الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقدتقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة

٢ الاول ان الكل مستند اليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثانى انهـا صفات كمال فيستلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع الثالث ان عالميته مثلا واجبة والواجب لايعلل ورد بعد تسليم كون العـالمية غير العلم بان الواجب بمعنى ما يمتنع خلو الذات عنه لانسـلم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لاتغاير ههنا فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلى قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سـلم ففى الذوات خاصة كالزم النصارى

متن

اليه وكأنه الزامى والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لايوجب كونه الفاعل الثانى الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لانسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان مالايكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته لاهو ولاغيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب لايعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لاتعلل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لاينافى كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرايط حادثة لابداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لانسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم اوهما ذاتان ليست احداهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولااشعار فى هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر اصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الاجعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهلاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشئ ليس غيره لان الشئ لايغاير نفسه والعجب من هذا ماقال لو كان الغير انهما الاثنين لكان الغير اثنا والاثن ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ماقال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لايدل عليه قضية عقليه ولا دلالة قاطعة سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران انم لايقطع بالمنع من اطلاق الغيرية فى صفات البارى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولايتحاشى من اطلاق القول بان الصفات

موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لايتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولوسلم معناه ولوسلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفات لايستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولوسلم ان كل ازلى قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل فى قدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير غير مسبوقة بالعدم ولوسلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان اوزمانيا فلا نسلم ذلك فى الصفات بل فى الذوات خاصة اعنى ماتقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقدسبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من آله الا آله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ثلثة فاين هذا من القول بآله واحدله صفات كمال كما نطق بها كتابه (قال واما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب بمنع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الآله والكاشف عن حقيقته اذبه يعرف تميزه عن غيره فلوشاركته الصفات فى القدم لشاركته فى الآلهية فيلزم من القول بها القول بالآلهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لادليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لاتتم والسمعية لاتدل الا على انه حى عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه ومالادليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لايعقل من قيام الصفة بالموصوف الاحصولها فى الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ماهو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقوى الزاما ٤) يعنى ان من الشبه القوية فى هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشئ صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز فى غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية فى التحيز والعرض لايستقل بالتحيز فلايتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الوجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضرورى ولايفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هى باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها

٩ بانه لو اتصف بالصفات لزم التركب فى الحقيقة الالهية وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة وبانه لادليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية فى التحيز فيلزم تحيز البارى فضعيف جدا متن

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى فى بقاء الصفات والدفع بانها لاتتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاؤها نفسها ضعيف متن

ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لايكون بقاء لاعراضه لكونهـا مغايرة له والبقاء القائم بالشئ لايكون بقاء لماهو غيره و بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينهـا فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لماليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لايتصف بعض صفات الذات مع انهاليست غير الذات بالبعض فلايكون العلم مثلاحياقادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاءالجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهمـا ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلاعلم للذات فيكون به عالما و بقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له و بقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل فمعلوم ان الشئ انمايكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قدلزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بماهو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشئ عالما اوقادرا بماهو بقاء له او باقيا بماهو علم اوقدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بماهو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم اوقدرة للذات والقائل ان يقول فحينئذ لايبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لايجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الاكون الجميع واحدا بحسب الوجود لابحسب المفهوم والاعتبار

(قال ولهم في نفي القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون البـاري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهمـا ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسـام حكم مشترك لابد له من علة مشتركة وماهي الا كونهـا قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة البـاري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لاتصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لايصلح شئ منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لانسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذلايمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتهـا ولو سلم فلا نسلم انه لامشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز ان تكون امرا اخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولاتشمل قدرة الباري ولانسلم ان مخالفة قدرة البـاري

٢ انه لوكانت له قدرة لمـا تعلقت بخلق الاجسام لان قدرة الشاهد ليست كذلك الا لعلة مشتركة هي كونها قدرة ولانها اما ان تماثل قـدرة الشاهد او تخالفهـا بقدر تخالفها فانا العلة اخص والمخالفة اشد مـن

٦ انه لو كان عالما بعلم كما فى الشاهد ﴿٧٩﴾ لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيلزم اشتراكهما

لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لاتوجد فى شئ منها فتصلح هى لخلق الاجسام دونها (قال وفى نفى العلم ٦) تمسكوا فى امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه اوقدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشئ مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم الا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما فى عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما فى القدم اوالحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لايوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد ولوسلم فالتماثل لايوجب تساويهما فى القدم اوالحدوث لجواز اختلاف المتماثلات فى الصفات كالوجودات على رأى المتكلمين الثانى لوكان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لانهاية له والعلم الواحد لايتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل و يلزم نفى الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لايلزم ان يكون موجودا فى الخارج والجواب انه لايمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وماذكر فى بيان الامتناع ليس بشئ لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لايختلف الا بالاضافة و لوسلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لايستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لوكان البارى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر (قال المبحث الثانى فى انه قادر ٦) المشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعى المختلفة وهذا لاينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعى بحيث لايصح عدم وقوعه ولايستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذى يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لايتمكن من الترك اصلا ولايصدق ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق وميل الامام الرازى الى ان الداعى من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان فى الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل

فى القدم اوالحدوث بخلاف العالمية فانها فيه بتعلق الذات وفينا بتعلق العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالما بما لانهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم قلنا لايلزم من الاشتراك فى اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء فى الصفات ولايمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو الى غير نهاية ولاتخصيص العمومات متن ٦ بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعى واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لايتصور الا فى القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل اوصدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر والا فلا بد من نفى ان تتعاقب حوادث لابداية لها تكون شروطا فى صدور الحوادث عن الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث وفاقا متن

من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولاخفاء فى انها لايلزم ان تكون كذلك
فى نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه
فى باب اثبات قادرية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم
انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث
وجدت فى الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الابعد اثبات ان شيئا من الحوادث
يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث
بجميع اجزائه على ماقرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون فى سلسلة
معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية
تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات فى حدوث الحوادث على مازعمت الفلاسفة
وقد سبق فى بحث التسلسل بيان استحالة وجود مالا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة
وفى بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول
حوادث لانهاية لاعدادها على التعاقب فى الوجود معلوم البطلان باوائل العقول
وكيف ينصرم باواحد على اثر الواحد ماانتفت عنه النهاية كالدورات التى قبل هذه
الدورة التى نحن فيها على مازعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ماهو عليه ولم
تزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة
وهذا بخلاف اثبات حوادث لاآخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود مالا
يتناهى وهذا كما اذا قال لااعطيك درهما الااعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا
اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف
ما اذا قال لااعطيك درهما الااعطيك بعده دينارا ولااعطيك دينارا الااعطيك بعده
درهما وبالجملة فالحدوث ينافى نفى الاولية ولاينافى نفى الآخرية لايقال قد يمكن
تقرير هذا الاستدلال بحيث لايفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر فى المواقف
من انه لولم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث اوعدم استناده الى المؤثر او التسلسل او
تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد
فان لم يستند الى مؤثر فهو الثانى وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى
فلابد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا
تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهى الشرطيات الثلاث
الاول لان الكلام فى قادرية القديم الذى اليه ينتهى الكل مع ان التالى فى كل من الاولين
عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اى فى تقرير هذا الاستدلال لو كان
البارى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل
ثم انه لايتم الا بما ذكرنا على مااعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يبنى على
التقريرين لايتم الا ان يبين حدوث ماسوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة

(لانهاية)

٩ الاول لماثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلاوسط فيلزم التخلف
اولا فيلزم التسلسل الثانى تأثيره فى وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلاوسط او بوسط قديم فيلزم قدم
العالم واما بوسط حادث فتسلسل الحوادث ﴿ ٨١ ﴾ الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها
لكونها مشتركة ولا لعوارض اوذاتيات او اجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل ويتعين الفاعل المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء الرابع لو كان موجد العالم موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها والا فلا لك باماكنها لو لم يكن بارادة القادر لزم الترجح لان نسبة الموجب الى الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكاله ان كانت طبيعة او مبدأ موجبا لزم كونه كراة مجردة او متضامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك

بالادلة السمعية من الاجماع وغيره
وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص وبان صانع العالم على احكامه وانتظامه لا يكون
الا عالما قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع ما فيها من محال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين متن

لانهاية لها بذاته او يبين فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لاالى
نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لولم يبين ماذكر لم تصح الشرطية الرابعة
من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور فى التقرير الثانى لجواز ان تنتهى الحوادث
الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلايلزم
التخلف ولاالتسلسل وان لايثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث
مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم فى الحركات ولايكون هذا من التسلسل المسلم
استحالته اعنى ترتب العلل والمعلولات لاالى نهاية فلابد من بيان استحالة النوع الاخر
من التسلسل اعنى كون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية ليتم به الاستدلال (قال ولنعد
من الادلة عدة ٩) بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب
الاول لما ثبت بماسبق فى اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب
لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلاواسطة فيلزم التخلف حيث وجد
فى الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية
وقد تبين بطلانه الثانى تأثير الواجب فى وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة
والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلاوسط او بوسط قديم فيلزم
قدم العالم وقد بين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره
ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص
كل بماله من اللون والشكل والطعم والرائحة وغيرذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع
التخصص بلامخصص فذلك المخصص لايجوز ان يكون نفس الجسمية اوشيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم
فاما ان تتسلسل المخصصات وهو محال او تنتهى الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب
الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا
بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم
حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع
الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره فى العالم بطريق القدرة
والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها
لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجح بلامرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء
البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها

٩ الاول تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد باب اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز
ان يكون المرجح تعلق الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية
غير ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر الثانى ان تعلق ﴿٨٢﴾ القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العا
واما حادث فتسلسل
الحوادث ورد بالمنع
لجواز ان يتعلقا فى
الازل بايجاده فى ما لا يزال
او يكون حدوث
تعلقهما لذاتهما
الثالث ان الفاعل
ان استجمع جميع
ما لابد منه وجب
اثره لامتناع التخلف
فى القادر وورد بان
الوجوب من القادر
لا ينافى الاختيار
بل يحققه بخلاف
الوجوب من الموجب
فانه لا يصح فيه انه
ان شاء ترك الرابع
ان نسبة القدرة الى
الوجود لنسبتها
الى العدم وهو لا يصلح
مقدورا لكونه ازليا
ونفيا محضا فكذلك
الوجود ورد بان
معنى القدرة على العدم
انه ان شاء لم يفعل
وان لم يشأ لم يفعل
لا ان شاء فعل العدم
الخامس ان المختار
ان كان الفعل اولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير والا فالعبث ورد بانه يكفى فى نفى العبث كونه (بايجاد)
اولى فى نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع فى الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم جواز
إستناد الازلى الى المختار ورد بانه فى الازل ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر المختار السابع انه يعلم فى الازل وجود الازلى

يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم
ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة
ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها
الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسايط بمثل ماذكر وقد يتمسك فى اثبات كون
البارى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم
والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب
تنزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام
والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال مناقشة
اما الشبه الاول فلما لا يخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع
فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها
والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى قادرا عالما فيه تردد وتأمل واما الثامن
فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات فى حقه ووجوب اتصافه بكل كمال
ونحو ذلك من المقدمات التى ربما يناقش فيها واما التاسع فلا بتنائه على ان ما يشاهد
من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على
مازعم الفلسفى لكن من كان طالبا للحق غير هائم فى اودية الضلال ربما يستفيد من
هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك المخالف بوجوه ٩) الاول
لو كان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد
مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح
ينقل الكلام الى تأثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر لزم
انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع
الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اى لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح
لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما فى
اختيار الجايع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما
قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى
مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا
مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه
بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثانى ان تعلق القدرة والارادة

بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا نقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيهما بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لابد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤل الى انه لافرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لامختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولاشيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لايصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لاتأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لايوجد الشيء لم يوجده اوان لم يشألم يفعل اى ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولانسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ماذكرنا اولا ولم يذكره غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لانسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لايكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلانسلم استحالته على الواجب السادس ان البارى تعالى لوكان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا اوجواز كون الازلي اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لايزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته و يمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف

٧ فيجب او عدمه فيمتنع فلا يكون مقدورا اورد بانه يعلم وجوده بقدرته متن

استناده الى القادر كالحادث يمكن فى الازل لذاته و يمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلى بل لما هو ممكن فى الازل بالذات ولا نسلم استحالته السابع ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم فى الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والالزم الجهل ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك فى الاول والفعل فى الثانى بل كليهما فى كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافى المقدورية بل يحققها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية ٢) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهى الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد المقتضى والمصحح لا يكفى بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للمكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شئ قدير (قال وخالف المجوس ٦) المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا وشريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نسلم قبح شئ بالنسبة اليه تعالى كيف وهو تصرف فى ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعى وان كان ممكنا فى نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال فى المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا تنافى المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفى عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه ليست على ما ينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء فى شموله المعصية ايضا والجواب منع

البعض لان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا تمايز قبل الوجود يخصص البعض والاولى التمسك بمثل والله على كل شئ قدير
متن

٦ فى الشرور حتى الاجسام المؤذية والنظام فى خلق الجهل والكذب وسائر القبائح وعباد فيما علم تعالى انه لا يقع لامتناع وقوعه عنه والبلخى فى مثل مقدور العبد بكونه عبثا او سفها او تواضعا ورد بعد تسليم الحصر بانها عوارض لا تمنع التماثل والجبائى فى عينه لان المقدور بين قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة وابو الحسن بطلان اللازم كما فى حركة جوهر ملتصق يكفى جاذب ودافع معا

(الحصر) متن

الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لايتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور فى نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لايمنع التماثل ومنهم الجبائى واتباعه القائلون بانه لايقدر على نفس مقدور العبد لانه لوصح مقدور بين قادرين لصح مخارق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجئ ان شاء الله ولو سلم فانما يتم خلوص الداعى والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لابكل منهما ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصرى منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفى انسانين فجذبه احدهما حال مادفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧) مامر من الاختلاف كان فى شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لايتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجرى مجراهم ممن لايقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل مايوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لانزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب تعالى وانما الخلاف فى كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ماسوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لامؤثرا سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ماهم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لاخالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثانى دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة هى المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفى جاذب ودافع فانه لادليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ فى حال ايجاد الغير ذلك الشئ كحركة

٧ بمعنى ان كل الكل بايجاده ابتداء او بواسطة فلم يقع من فى القائلين بالصانع نزاع فى ذلك بل فى تفاصيله وبمعنى انه لامؤثرا سواه اصلا فلم يذهب اليه لاالبعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق وبدليل التواردو التمانع وفيهما ضعف متن

جسم وسكونه فى زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز البارى تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ماقد عرفت لايقال معنى معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجاد اولا اثر لهذا التفاوت فى المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثير افيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالفت الفلاسفة ٢) القول بانه لامؤثر فى الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا يترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادى او الصور او القوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل مايقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية تمسكهم فى ذلك هو الدوران اعنى ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لايفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا اومعلولات مقارنة اونحو ذلك كيف وكثيرا مايظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافى ماذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان مانسب الى المنجمين والطبيعيون هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا اومختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبايح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتى فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لايقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولاخلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لاينافى الايجاب على ماقيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لايصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة اوعدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول

٢ فى الافلاك والعناصر وما فيهما من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمنجمون فى حوادث هذا العالم حيث اسندوها الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات الطبايعية حيث اسندوها الى الى الامزجة والطبائع وغاية متشبثهم الدوران والمعتزلة فى الشرور والقبايح والافعال الاختيارية للحيوانات وسيأتى

متن

الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلهذا
كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا
لامعنى (قال المبحث الثالث فى انه عالم ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال
المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما
الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة اوسمع الفاظا فصيحة تنبئ
عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه
خالق الافلاك والعناصر ولما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات
واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام
ولاتفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على مايشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم
الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الاقليلا
ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى
مايقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به
الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر
بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من
كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لاخلل فيه اصلا وملائمة للمنافع
والمصالح المطلوبة منها بحيث لايتصور ماهو اوفق منه واصلح فظاهر انها
ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه
فحل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا فقد اسند جمع من العقلاء الحكماء
عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة
فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على
لطائف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه
الكمال وان اشتمل بالفرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل
والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء
الضرورى على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لايكفى الظن مدفوع بالتكرر والتكثر
وبانه يكفى فى اثبات غرضنا التصور الثانى انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر
ولا يتصور ذلك الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد
والاختيار افعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت
وكثير من الوحوش والطيور على ما هو فى كتب مسطور وفيما بين الناس مشهور
مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم
لايجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك

٢ اما عندنا فلانه صانع للعالم على انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما مر وما يشاهد من بعض الحيوانات لو صح انه فعلها لدل على علمها واما التمسك بالسمعيات فدور متن

او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجد البارى موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة و دفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لايدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف فى اثبات المطلوب وقد يتمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام (قال وعند الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى لمسامر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه فى مباحث المجردات من ان المجرد يستلزم التعقل وبيانه ان المجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لايحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لايتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد فى العقل اوفى الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولامعنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل مايصح للمجرد وجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ماهو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولاخفاء فى ضعف بعض هذه المقدمات وفى انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات فى الوجود تعقل لها لكفى ذلك فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثانى انه عالم بذاته لانه لامعنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف فى اثبات كونه عالما فى الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعنى العلة عالم بذى المبدأ اعنى المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهى لاتعقل بدون المعلول بل المعلول نفسه ومايتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلاوسط فى الثبوت لايجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل

(الذات)

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذى المبدأ متن

الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بماله في نفسه ولاشك ان علم البارى بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته ٧) القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة واياما كان يقتضى اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيق واما الثانى فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لماسبق من الادلة فيكون ممكنا معلوما له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير الاعتبارى انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وانما يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الاتعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الافي التعلقات والاضافات وتحقيقه على ماذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعى صورا مغايرة لها فانك تعقل شيأ بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجى ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة او صفة ذات اضافة فلا بد من الاثنينية ولا عبرة لافضائه الى كثرة في الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا ولا استحالة في كثرة الاضافات وفي القابلية مع الفاعلية متن

و اجيب من الثانى بمنع استحالة كون الواحد قابلا و فاعلا (قال حاشية ٢) علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لاينقطع ولا يصير بحيث لايتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة و جميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة لايعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور يعلم ماتسرون وما تعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ما هو رأى الصفاتية او بدونها على ما هو رأى النفاة و للمعلومية امكانها و نسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون فى شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لايتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ماهو موجود بالفعل فهو متناه على مامر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لايتصف بالحوادث و بنقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى مالايتناهى لا يقال علمه ذاته ولوسلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هى اعتبارات عقلية لاموجودات عينية ليلزم المحال ولايلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لاتكون الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لايوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشئ للعلم بالعلم انما هى بحسب الاعتبار فلايلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لاتناهيها و بهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفى علمه بذاته بل بشئ من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لاآخر لها والبرهان انما قام على مالا اول لها ومنهم من قال لايجوز علمه بما لايتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولاشئ من غير المتناهى بممتاز لان المتميز عن الشئ منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هى العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لانم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضى ذلك كيف ولامعنى للانفصال عن الغير الامغايرته له وعن الثانى ماسبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهى معلوما يجب ان يكون متميزا ولايفيده تميز كل فرد والجواب انه لامعنى للعلم بغير المتناهى الا العلم بآحاده و بهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اى جميع

٢ حاشية علمه لايتناهى و محيط بما لا يتناهى كالاعداد والاشكال و بكل موجودا و معدوم وكلى وجزئى لعمومات النصوص ولان المقتضى للعالمية الذات و للمعلومية صحتهما من غير مخصوص لتعاليه عن ان يفتقر فى كماله و خالف بعضهم فى العلم بالعلم لافضائه الى صفات غير متناهية و بعضهم فى العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجودها مع المحذور السابق و بعضهم فى العلم بالمعدوم لانه نفى محض لا تميز فيه والمعلوم متميز و ضعف الكل ظاهر متن

(الموجودات)

الموجودات والمعدومات بانه لاشئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث لاغير لايلزم التميز ولو سلم فيكفى التميز عن الغير الذى هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولاشئ من المعلوم بمتميز والجواب منع الصغرى اما ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفى العلم مطلقا (قال والفلاسفة فى العلم بالجزئيات ٤) المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله محال فى ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها تعقل بوجه كلى لايلحقه التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لامن حيث ان بعضها واقع الآن و بعضها فى الزمان الماضى و بعضها فى الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضى والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابدا لدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر فى اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها او بعدها ليس فى علمه كان وكائن و يكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة فى علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزمانى المتغير لايلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئى ان كان متغيرا اومتشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لمايلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة فى ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ماليس بمتغير ولامتشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلايستحيل بل يجب العلم به على مايقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولاشك ان كلا منهما جزئى والعمدة فى احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار فى الغد فان بقى العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثانى من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لايقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه على وجه كلى والجواب ان من الجزئيات مالايتغير كذات البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلايتناولها الدليل وتخصيص

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير فى القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل ثم دخل فانه ينقلب جهلا او يزول الى علم آخر ورد بان من الجزئيات مالايتغير كذات الله تعالى وان تغير الاضافة لايوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه تغير الذات ومن جعله صفة ذات اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات والى هذا يشير ماقيل ان علم البارى بان الشئ سيوجد نفس علمه بانه وجد فان من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم فى الغد انه دخل والعلم لايتغير بتغيره كما لايتكثر بتكثره بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور وانسان ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره والظهور ان هذا لا يصح بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم رد ابو الحسين على ماقال به من المعتزلة اولا بان من استمر على ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بانه دخل وثانيا بان متعلقيهما مختلفان وشرطهما ٧



الحكم بالبعض على مايشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لايعلم شيئا من المتغيرات اوان يبنوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر اوان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة اوصفة ذات اضافة وتغير الاضافة لايوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنى من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لايلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لايلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لاتغير في العالمية التي تثبتها المعتزلة والعلم الذي تثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لايستمر ومرجع هذا الجواب الى ماسبق من كون العلم اوالعالمية غير الاضافة اذلا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لاتناهيها بحسب لاتناهي المعلومات وبان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر ان هذا لايتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ماير اه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لايصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير في الاضافة او العالمية

٧ متنا فيان اذا العلم بانه وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد مشروط بعدمه والا لكان جهلا وثالثا بانهما قد يفترقان كما اذا علم ان زيدا سيقدم وعند قدومه لم يعلم انه قدم متن

(لايقدح)

لايقدح فى قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية البارى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لايتغير ان اصلا فانه فى يوم الجمعة يعلم دخوله فى السبت وفى السبت يعلم عدم دخوله فى الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم فى الحال والوجود فى الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعى لايقدح فى الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم فى الازل لايتغير بوجود العالم فيما لايزال فان قيل الكلام فى العلم التصديقى ولاخفاء فى ان تعلق عالميته لهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لايزال ولو بقى يوم السبت وفيما لايزل كان جهلا لانتفاء متعلقه الذى هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فان ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثانى والحاصل ان التعلق بالعدم فى حالة معينة والوجود فى حالة اخرى باق ازلا وابدا لاينقلب جهلا اصلا فقد علم البارى تعالى فى الازل عدم العالم فى الازل ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان البارى تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود فى الحال فاما ان يبقى علمه فى الازل بانه معدوم فى الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه (قال والتزم٩) يعنى ذهب ابو الحسين الى ان علم البارى بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولايقدح ذلك فى قدم الذات كما هو مذهب جهم ابن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه فى الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعنى الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لايزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشئ بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولايبقى بعد فنائه ولاامتناع فى اتصاف الذات بعلوم حادثة هى تعلقات واضافات ولافى حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكفى فى ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا تكفى فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لاتنفك عن ثبوت تلك الصفة وانتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففى غاية الضعف لان مالاينفك عن الشئ لايلزم ان يكون متوقفا عليه كما فى وجود زيد مع وجود عمرو اوعدمه الى غير ذلك مما لايحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل

٩ والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالما فى الازل بالحقايق والماهيات وانما يعلم الاشخاص والاحوال بعد حدوثها متن

ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما لاتشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ماللطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن اكثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ماهو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لايسلم الخصم سبق العلم بانه يوجده في وقت كذا على ارادته ذلك ولاتأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادة الوقوع حالا ومايقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشئ كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل مامر في العلم والقدرة وقد يوردههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة

٧ في انه مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من انفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها لاينافي الاختيار وقدمها لايوجب قدمه ولاينافي حدوث تعلقها

متى

شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود
الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من
الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثاني
ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها
صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص بما تعلقت به وترجحه وعند وقوع
المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم
من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه
ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان الا
ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نردد في الاثر الذي هو المراد
كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جائز الوجود
والعدم فلا تكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة
واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو
مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد
الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق
ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا فيلزم العبث والجواب ما مر
في بحث قدرته (قال وحدوثها ٨) يشير الى نفي مذاهب المبطلين فمنها
قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر
من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب
لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل
استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز
ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم
من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات
للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره في صفاته
وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل
وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان
العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض
وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالي فكيف حكمه
الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى
ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه
السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق

ومع قيامها بنفسها على ماهو رأي الجبائية ضروري البطلان وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل نفي للتسمية الارادة وكذا قول النجار انها كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي انها في فعله العلم وفي فعل غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة الى انها الداعية فقيل في الغائب خاصة وقيل فيهما جميعا ومعنى الداعية في الشاهد العلم او الاعتقاد او الظن بنفع زائد في الفعل وفي الغائب العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون له شعور بفعله ولا شعور لنا الا بالداعي الخاص او المرجح على الصارف ورد بانا لا نسلم انه اختياري وانه لا شعور بغير الداعي بل الشعور بحاله بعينه ضروري

وعورض بالعطشان او الهارب بان يميل الى احد المائين او الطريقين عند التساوي متن

ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لايجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصدوارادة ولابحسب طبيعة ولاعلى سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لاتفعل لغرض في الامور السافلة فقدصرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ماتسميه الارادة وقدعرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجوذ الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غيرمكره ولاساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هوعلمه به اوكونه غيرمكره ولاساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان مالا يكون مأمورا به لايكون مراداله ولاخفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت وانه قدامر العباد بما لم يشأه منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولايريدبكم العسر انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولوشاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لايحصى ولافرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول مايشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هوالعلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا وانفاقا يقال فلان يريدهذا ويكره ذلك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى يريد ثواب الدنيا (والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريدالدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لوكان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشئ بالقصد والاختيار وذلك لايكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لانشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لايقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثرله بطريق القصد والاختيار فممنوع ولايبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسل ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار مايلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف

(اونحو)

او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه
فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لاشعور لنا يرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد
المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي اوغير منبعثة هي
السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر
بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما
في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل
لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة
فيكون معنى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لاينبغي ان يخفى
على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه
الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب
اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا
ولامأمورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن
وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة
ولايقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولايريدها وكذا جميع مايقع في العالم من
الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لماله من زيادة التعلق بمسألة
خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قدعلم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب
والسنة بحيث لايمكن انكاره ولاتأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع
اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل
عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل
مايصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان
وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لايحتاج الى بيان ان الممات والصمم
والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة
لايخلو عنها وعن ضدها لكن لابد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع
والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ماذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان
الجماد لايتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفات ثم اذا
سبرنا صفات الحي لم نجد مايصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء
بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه
لاخفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لايتصف بها فلو لم يتصف الباري
بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد

٢ في انه حي سميع بصير
شهدت الكتب
الالهية واجمع عليه
الانبياء بل جمهور
العقلاء ودل العلم والقدرة
على الحيوة والحيوة
على صحة السمع
والبصر فيثبتان
بالفعل ولاخفاء في ان
الخلو عن هذه الصفات
في حق من يصح
اتصافه بها نقيصة
وقصور في الكمال
لا اقول وباطل ان يتسم
الواجب بالنقصان
ويكونه اقل كمالا من
الانسان فهذه
بجملتها تفيد القطع
وان كان في البعض
للجدال مجال ويثبت
على اصل اصحابنا
صفات قديمة هي
الحيوة والسمع
والبصر ولا يلزم
قدم المسموع والمبصر
لجواز حدوث التعلق
ومايقال انهما نفس
اعتدال المزاج
وتأثير الحاسة او
مشروطة بذلك ثم
في الشاهد فكيف في الغايب متن

عليه النقص بمثل الماشي والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او وحدة منها مع مافي كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لاسبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولاخفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاى حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لايلاحظ الاجماع عليه اولا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لايصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا انه صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على مابينا في العلم والقدرة فان قيل لوكان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لوكان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ماسبق اوصفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر الحواس عن المحسوسات اوحالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب انا لانسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عماذكرتم اومشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ماذكرتم ولاحجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيماسبق (قال وعلى مانقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الاان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لوكان الكل نوعا واحدا من العلم لاانواعا مختلفة على مامر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصرات مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لايلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون

٢ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لايستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حيوته كونه يعلم ويقدر وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات متن

على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفى الصفة الزايدة على الذات
(قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف
البارى تعالى باحكام الادراكات الاخر اعنى الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروايح
والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذكل ادراك يعقبه ضد هو آفة فادل
على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم
يتقدس البارى تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن الاتصالات
يتعالى الرب عنها مع انها لاتنبئ عن حقايق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة
فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق (قال المبحث السادس فى انه متكلم تواتر القول
بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله
تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على
قياس مامر فى السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعنى
الحى العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش
فى كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما فى السكوت فلا خفاء فى ان المتكلم
اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا
كمامر فى السمع والبصر وبالجملة لاخلاف لارباب الملل والمذاهب فى كون البارى
تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه
ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت
والآفة كما فى الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة
او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وباليونانية فانجيل وبالعبرانية فتورية وبالسريانية
فزبور فالاختلاف فى العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات
مختلفة وخالفنا فى ذلك جميع الفرق وزعموا انه لامعنى للكلام الا المنتظم من الحروف
المسموعة الدال على المعانى المقصودة وان الكلام النفسى غير معقول ثم قالت الحنابلة
والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض ويكون
الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذات
البارى تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئى من اسطر الكتاب نفس
كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون
من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من
الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروائح والطعوم ﴿٩٩﴾ ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز
العقل كونه شاما
ذائقا لامسا لكونها
من صفات الاجسام
مع انها لاتنبئ عن
حقيقة الادراك بصحة
قولنا شممته فلم ادرك
ريحه متن
٧ عليهم الصلوة
والسلام مع ثبوت
صدقهم بالمعجزات
من غير توقف على
الكلام وقد يستدل
بان ضده فى الحى
نقص او قصور فى
الكمال على مامر ثم
كلامه عندنا صفة
ازلية منافية للسكوت
والآفة يدل عليها
بالعبارة او الكتابة
ليست من جنس
الاصوات والحروف
وخالفنا فى ذلك جميع
الفرق ذهابا الى ان
المعقول من الكلام
هو الحسى دون النفسى
ولم يقل بقدمه الا
الحنابلة والحشوية
جهلا منهم او عنادا
اذ لاخفاء فى ترتب
اجزائه وامتناع بقائه
وزعم الكرامية انه
مع حدوثه قائم بذات الله
تعالى وسموه قوله
وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث فى جسم ما ومعنى تكلم البارى به خلقه فيه متن

ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو
محدث بقوله كن لابالقدرة والمعتزلة لماقطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث
لايقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام فى بعض الاجسام
واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لمافيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه
الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولايحتمل البقاء حتى ان ماخلق مرقوما فى اللوح المحفوظ اوكتب
فى المصحف لايكون قرآنا وانما القرآن ماقرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات
المقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند
سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم
باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لايزداد بازدياد المصاحف
ولاينتقص بنقصانها ولايبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية
والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى
قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى
القدح فى احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت
المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس
الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولاعبرة بكلام الكرامية
والحشوية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس
ونفيه وان القرآن هو اوهذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والافلانزاع لنا
فى حدوث الكلام الحسى ولالهم فى قدم النفسى لوثبت وعلى البحث وعلى المناظرة
فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغى ان يحمل مانقل من مناظرة ابى حنيفة
وابى يوسف ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر
(قال لنا ٩) استدل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لاحسيا بوجهين الاول ان المتكلم
من قام به الكلام لامن اوجد الكلام ولوفى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم
آخر لايسمى متحركا وان الله لايسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول
انا قائم يسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
كما هو رأى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات البارى لايجوز ان يكون هو الحسى
اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان
الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه
فى الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ماسبق بذ من ذلك فى بحث الكم والحادث يمتنع
قيامه بذات البارى تعالى لماسبق فتعين ان يكون هو المعنى اذلا ثالث يطلق عليه اسم الكلام
وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام

٩ لنا ان معنى المتكلم
من قام به الكلام
والمنتظم من الحروف
حادث يمتنع قيامه
بذات الله تعالى فتعين
المعنى اذلا ثالث فان قيل
قد يطلق المتكلم ولا
بقاء للكلام ليقوم
ولوسلم فبلسانه لابه بل
بلسان غيره والنظم
قد يكون دفعى
الاجزاء كما فى نفس
الحافظ ونفس الطابع
فلايمتنع قدمه وقيامه
بالذات قلنا لايشترط
فى القيام البقاء ولا
التلبس بجميع الاجزاء
والتكلم بلسان الغير
مجاز عن القاء الكلام
اليه وكون النظم
مرتب الاجزاء ممتنع
البقاء ضرورى وهو
غير الصورة المرسومة
او المرقومة متن

لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشئ ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجنى يتكلم بلسان المصروع و من قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الباري تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه و لا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق و غير ذلك و معنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا و اما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى و تقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا

(قال و ان من يأمر و ينهى ٧) الوجه الثاني ان من يورد صيغة امرا و نهيا او نداء او اخبارا واستخبارا وغير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه و يدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات و يقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر و مغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتي في فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه و للارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل و يطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه

(قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الزاهدي من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضي لا يراد بل يتلهف عليه و بالضرورة يعلم ان ما نجده بعد

٧ ويخبر يجد في نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما وشاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثاني ان ما اشتهر من القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم و ذلك مثل ﴿١٠٢﴾ كونه ذكرا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه و سلم مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف مقرونة بالتحدي مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ و اراد عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص

متن

٦ ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبي عليه الصلاة والسلام مقرؤا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف مقرونا بالتحدي مفصلا الى السور والآيات قابلا لنسخ واقعا عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه تعالى ما بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد انه دال على كلامه القديم متن

انقضاء اللفظ ليس نالهما و لان اللفظ تكون ترجمة عما في الضمير و بالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب و نحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ❊ ان الكلام لفي الفؤاد وانما ❊ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ❊ وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي فيكون قديما لما مر (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث و هو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث (قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك و قوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرئيل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيأ فشيأ بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ و لا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيأ من حيث وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا لشيء مما نقصد



ايجاده واحداثه كما فى قوله عليه السلام و انما لكل امرئ ما نوى يقتضى قدمها اذ
لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة و يتسلسل و ان جعلتم هذا
الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا
حقيقته ان ليس قولنا لشئ من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت
هذا القول لكل شئ الا ترى انك اذا قلت ما قولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان
اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت فى حقه شيأ لم يكن
الا هذا القول (قال لا لمجرد انه دال ٨) المشهور فى كلام الاصحاب ان ليس اطلاق
كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه
القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن
المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله و هو انه اخبر عنه بانه او جدا ولا الاشكال
فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ او الاصوات فى لسان
الملك لقوله تعالى و انه لقول رسول كريم الآية اولسان النبى لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم
لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل
احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما يقرأه القارى نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر او كتاب ينسب
الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد
يجعل اسما للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام
زيادة توضيح فى شرح التنقيح و بالجملة ما يقال ان المكتوب فى كل مصحف و المقرو
بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام
الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع فى لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان
كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا فى مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقى الذى
هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه فى لسان او قلب او مصحف وان كان المراد
هو اللفظى رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى (قال واجراء ٧)
هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربى المنزل المقرو المسموع
المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات
والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا
المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة
اعنى اصوات القارى التى هى من اكتسابه و يؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها
حينا وكذا الكتابة اعنى حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقرؤ بالقراءة
المكتوب فى المصاحف المحفوظ فى الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا فى لسان

٨ على كلامه القديم بل لانه انشاءه برقومه فى اللوح او بحروفه فى الملك و يختص العربى منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة و فى علم الاصول و اليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح المعتبر خصوص التأليف لا تعيين المحل فما تقرأه يكون نفس القرآن لا مثله و ثبت القول بعدم حلوله فى اللسان او المصحف للتأدب و دفع الوهم
متن

٧ و اجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته و اختصاص موسى عليه السلام بالمكالمة من حيث انه سمع بلا صوت و حرف كما يرى فى الآخرة بلا كم وكيف اوانه سمع بصوت من جميع الجهات اومن جهة بلا اكتساب متن

ولا فى قلب ولا فى مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبى صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما ترى فى الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لايكون الابطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام بافهامه كلامه بصوت تولى تخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى قال الاستاذ اتفقوا على انه لايمكن سماع غير الصوت الا انه منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظى لا معنوى (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير فى كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبتواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف فى الازل بالكذب فى خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لايمتنع عليه ان يخبر عنها على ماهى عليه وطريق اطراد هذا الوجه فى كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلى ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففى كلام البعض انه لايتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى قال امام الحرمين لايمكن التمسك فى تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لايقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبنى على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديقه

٧ ان الاخبار بطريق المضى فى الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه فى ذلك الخبر لان الازلى لايزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان فى الازل متن

٧ الرابع ان الامر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لايزال ولو سلم فني الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ماقاله الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكاوامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو من الحكمة مايتعلق بها والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين متن

٩ الخامس لو كان ازليا لكان ابديا فيبقى التكليف في دار الجزاء السادس يكون مكالمة موسى عليه السلام ابدا لا في الطور وحده السابع يستوي نسبته الى المتعلقات فيكون المأمور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار متن

النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت مافيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقض في العقل و بين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هولاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه في الازل لايتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لايجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولانهي ولاخبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لايزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ الاختصاص خطابا بانه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل و تأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة مايتعلق بها والقديم ليس كذلك اذلا يطلب بثبوته حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لايزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ماثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عزم بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه و ينقطع عند موته و يتعلق الكلام

٨ المذهب ان كلامه الازلى واحد يتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا على
انه خبر ومرجع البواقى اليه كما زعم الامام الرازى بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم
بالامر والنهى والخبر وغيرها بكلام واحد كما فى العلم والقدرة متن ﴿١٠٦﴾ ٧ اذ لا تنحصر الصفات فيما ذكر
والتمسك بانه لا دليل
على صفة اخرى فيجب
نفيها وبانها لو كانت
لعرفت لوقوع
التكليف بكمال المعرفة
ضعيف فمنها البقاء
اثبته الشيخ واتباعه
لان الباقى بلا بقاء
كالعالم بلا علم وليس
نفس الوجود اذ قد
يوجد الشئ ولا يبقى
وخالفه الكثيرون
لوجوه الاول ان
المعقول منه استمرار
الوجود ومعناه الوجود
من حيث انتسابه الى
الزمان الثانى الثانى
ان البقاء بالبقاء الذى
ليس نفس الذات
لا يكون واجبا لذاته
سيما اذا فسر بصفة
بها الوجود فى الزمان
الثانى وليس هذا من
افتقار صفة الى صفة
كالارادة الى العلم
بل من افتقار الوجود
الثالث اما ان يحتاج
البقاء الى الذات
فيدور او بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات او لا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا (انه)
فيتعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام
المعنى بالمعنى او لا فيكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه ٣

بموسى فى الطور على انك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا
يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوى نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به
كما فى العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهى بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس
واللازم باطل قطعا وهذا الزامى علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل
ليمنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهى وبالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان
الكلام الازلى واحد قال عبد الله بن سعيد انه فى الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير
احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازى هو فى الازل خبر ومرجع
البواقى اليه لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهى
بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهى لا حقيقتهما
والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل
ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفى كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهى
والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما فى سائر الصفات
وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك فى الذات
وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر فى عدد لان
نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقدم ذلك فى القدرة (قال المبحث السابع
فى صفات اختلف فيها ٧) يعنى اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية
زعم بعض الظاهريين ان لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول
انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون
بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها
معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة
الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان على صفة
اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما دريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة
اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا وضراطا قويما
مستقيما فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعرى واشياعه من اهل السنة
لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر لان
البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل
زائدا عليه لان الشئ قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى

انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود
ولامعنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى بعد الزمان الاول
وثانيها ان الواجب لوكان باقيا بالبقاء الذى ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود
لذاته لان ماهو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان مابالذات لا يزول ابدا واذا
فسر البقاء بصفة بها الوجود فى الزمان الثانى كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى
ان الواجب موجود فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف
بان اللازم ليس الاافتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولاامتناع فيه كالارادة
يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشئ لان الوجود ليس من الذات و اوسلم
فافتقاره الى امر سوى الذات ينافى الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لوكان باقيا
بالبقاء لابنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل فى الزمان
الثانى على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء
لاالذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كاذكره صاحب
المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذاو
افتقر البقاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع
ماسواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار
الصفات الى الذات ضرورى ورابعها ان البقاء لوكان صفة ازلية زائدة على الذات
قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام اليه و يتسلسل
وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم
وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الاان بقاء نفسه لازائد عليه ليتسلسل قلنا
فحينئذ يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلايثبت زيادة
صفة البقاء على ما هو رأى الشيخ ولازيادة العلم والقدرة وغيرهما على ماهو رأى
اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء البارى او علمه او قدرته نفس
ذاته محال لمامر فى اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود
وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة
وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم
قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم فى التفصى عن هذا
الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات
باقية ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضرورى الثانى لبعض
الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر
فى البقاء واوضحه الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى
بلابقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء

٣ محال لمامر بخلاف
كون بقاء البقاء نفسه
لكن يبقى اشكال قيام
المعنى بالمعنى فى بقاء
الصفات ولا يندفع
بما قيل نحن لا نقول
الصفات باقية بل
الذات باق بصفاته او
بقاؤها نفسها او
نفس بقاء الذات لعدم
التغاير لان الاول
باطل بالضرورة
والثانى بايجابه جواز
كون بقاء الذات
كذلك حتى لا يثبت
قديم آخر والثالث
بامتناع قيام صفة
الشئ بما ليس عينه
وان لم يكن غيره متن

٤ ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا فلابد من قيام صفة به نسميها التخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون ازلية كسائر الصفات ورد بان ذلك في الصفات الحقيقية وليس الايجاد الا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لايزال ﴿١٠٨﴾ قالوا تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لايزال لزم التمدح بما ليس فيه والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وحقيقته انه في الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لايزال قالوا اعترفتم بانه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه في الازل ممنوع وعورضت الوجوه بانه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتموه وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات الحقيقية كما مر وبانه لو كان قديما لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها تتكون الاشياء (والحيوة) لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين الوجود على انه ما دام وترتب عليه الاثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب قلنا ولم قلتم انها غير القدرة المقرونة

هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشئ عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا تثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما نفس ليس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين ٤) اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان البارى تعالى مكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا

والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو فى الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولانسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر
الى الاثر فلا يكون الا فيما لايزال ولايفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل
بوجوه آخر احدها ان البارى تعالى تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ المصور
فلو لم يثبت التخليق والتصوير فى الازل بل فيما لايزال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه
وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه
كالتمدح بقوله تعالى يسبح له مافى السموات ومافى الارض وقوله تعالى وهو الذى فى السماء
آله وفى الارض آله اى معبود ولاشك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لايزال لافى الازل
والاخبار عن الشئ فى الازل لايقتضى ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير
ذلك نعم هو فى الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لايزال لما له من صفات
الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون فى قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية
هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام
ولاتثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين
بما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو
خلا عنها فى الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح
اتصافه به فى الازل ولانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه
ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لايعقل من التكوين
الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى
ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى المؤثر فلا يكون موجودا عينيا
ثابتا فى الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل
بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تتكون الاشياء لاوقاتها وتخرج
من العدم الى الوجود فيما لايزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها
انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون
فى وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لاتستلزم
ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا
من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة فى شئ ولم يكن كالضرب بلا
مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك فى التكوين الذى يكون من الاعراض
التى لابقاء لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى الفعل
والترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة
اى انما تؤثر فى الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى

بالارادة وهل القدرة
الا صفة تؤثر على
وفق الارادة ولهذا
قال الامام الرازى
ان تلك الصفة اما ان
تؤثر على سبيل
الجواز فلاتتميز عن
القدرة او على سبيل
الوجوب فلا يكون
الواجب مختارا وما
نقل عن الشيخ ان
التكوين هو المكون
فقيل معناه ان المفهوم
من اطلاق الخالق هو
المخلوق او انه اذا اثر
شئ فى شئ فالذى
حصل فى الخارج هو
الاثر لا غير متن

نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلا تكون الا جائزة التأثير فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائزة التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازى ان الصفة التى يسمونها التكوين يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لاينافى الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعنى مايكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قداشتهر عن الاشعرى ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع فى المخلوقات بحيث لايفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلية ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا اثر فى شئ واوجده بعد مالم يكن موثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لاتحقق له فى الاعيان وقد سبق ذلك فى الامور العامة (قال ومنها القدم ٢) اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارى تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم (قال ومنها ماورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤) مثل الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله تعالى يدالله فوق ايديهم ومامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى والوجه فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى وتجرى باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولى الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء اوتمثيل وتصوير بعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم سيما بلفظ المثنى وماوجه الجمع فى قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجرى باعيننا انها تجرى بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد وفى كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفى وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص

٢ والرحمة والرضاء والكرم عند ابى سعيد والجمهور على انه قديم لذاته ومرجع البواقى الى الارادة
متن

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات
متن

٩ ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى و يراه المؤمنون فى الجنة خلافا لسائر الفرق ولا نزاع لهم فى امكان الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا ﴿١١١﴾ الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة ولما اذا غمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه واعترض على الاول بانه انما طلب العلم الضرورى او رؤية آية ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى معناها والقوم انما يصدقون للنبى فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية او لا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبى تأخر رد الباطل كما فى طلب جعل الآله ولا طلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل فى الالهيات ٦

(الفصل الرابع فى احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته (وفيه بحثان البحث الاول فى رؤيته ٩) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم فى ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته فى الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام صورة من المرئى فى العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئى وحالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق فى الدنيا الا بما هو فى جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات وربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل فى الشئ سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يزد عنه الضرورة والبرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من الادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لا نزاع فى امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارنى انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما يجوز وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء بما لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شئ من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذى هو العلم الضرورى الثانى انه على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما

فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعنى قوله لن ترانى لانه
نفى لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى ولا لرؤية الآية والعلامة
كيف وموسى عالم بربه تعالى سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات
كثيرة فما معنى طلب العلم الضرورى واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفى
رؤية الآية وايضا الآية ما هى عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها
بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد لامام
الحرمين وما وقع فى المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت
بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والافليس فى الآية
وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية
لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف
السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال
افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك
فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد
وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ردعليهم من ساعته بقوله
انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع
وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عليه السلام لا لطلبهم
الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والالم بفقد
الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة
تحيروا فى هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية فظنوا
جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام فى الرد عليهم طريق السؤال
والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين
حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا
بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها
لنفسه لرآه لعلو قدره وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون
هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام فى الاخبار
بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا
فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى
الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع
كما فى طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغى ان يكون

٦ بما يعرفه آحاد المعتزلة
وعلى الثانى بان المعلق
عليه استقرار الجبل
عقيب النظر وهو
حالة اندكاك يستحيل
معها الاستقرار ورد
بانه ممكن ضرورة
وان لم يقع للزم وقوع
الرؤية وانما المستحيل
اجتماعهما متى

(بطريق)

بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لاتتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال لتتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة فى التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه وبما لايجوز وقصوره فى المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لانسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضرورى او رؤية آية او علامة ولو سلم فلانسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلانسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثانى من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لانسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولانسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتى لايزول ولهذا صح جعله دكا فانه لايقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لايكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال ومايقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتى مستلزما للاخص وهو الاستقبالى قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتى ممكن ابدا وقد يقال فى الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن فى نفسه فيرد عليه انه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن فى المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لايستلزم وجود المشروط قلنا ذلك فى الشرط بمعنى مايتوقف عليه الشئ ولايكون داخلا فيه واما الشرط التعليق فمعناه مايتم به علية العلة وآخر مايتوقف عليه الشئ وماجعل بمنزلة الملزوم للمعلق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا ولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فانتفت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلى عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما فى هذه الآية فلا ورد بان

٨ انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلابد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهى ان الوجود
اوالحدوث وهوعدمى لايصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينها وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى
بعلة صحة الرؤية مايصلح متعلقا للرؤية على ماصرح به ﴿١١٤﴾ امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات
الاول ان صحة الرؤية
ايضا عدمية فلتكن
علتها كذلك الثانى
ان من المشترك بينهما
الامكان فليكن هو
العلة وذلك لانه
ايضا عدمى ومشترك
بين الموجود والمعدوم
مع امتناع رؤيته
الثالث انه لوسلم تماثل
الصحتين فالواحد النوعى
قد يعلل بعلل مختلفة
وذلك لان الرؤية قد
تتعلق بالشئ من غير
ان تدرك جوهريته
او عرضيته فضلا
عن زيادة خصوصية
كيف وقد نرى زيدا
بان تتعلق رؤية
واحدة بهويته ثم ربما
نفصله الى جواهر
واعراض وربما
نغفل عن ذلك بحيث
لانعلمه ولو بعد التأمل
الرابع ان مع الاشتراك
فى العلة قد لايثبت
الحكم لتفرد الاصل
بشرط اوالتفرع بمانع
وذلك لان صحة
الرؤية عند تحقق مايصلح متعلقا لها (ان يكون)
ضرورى واما منع اشتراك الوجود فمدفوع بماسبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح الاعتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية تحقق كسائر العاديات من

الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجئ الكلام على القرآن وقد يقال ان فى
الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن ترانى ولم يقل لست بمرئى على
ماهو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخطأ السائلون والآخر انه ليس معنى التجلى
للجبل انه ظهر عليه بعد ماكان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على
ماحكى ابن فورك عن الاشعرى وضعفهما ظاهر (وقال وثانيهما ٨) تمسك المتقدمون
من اهل السنة فى امكان الرؤية بدليل عقلى تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم
الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم
بعض منهم فى بعض الاعراض انها اجسام وفى الطول الذى هو جواهر متعددة انه عرض
ورد بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر فى سمت وان لم يخطر بالبال شئ
من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام
كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شئ منها
بآلة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفى
عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة
بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهى اما الوجود واما
الحدوث اذلاثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم وهو اعتبارى محض اوعن الوجود بعد العدم ولامدخل للعدم فتعين
الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر فى بحث الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المطلوب
واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بمادل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة
ههنا مايصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر فى الصحة على مافهمه الاكثرون فالاعتراض الاول
ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتبارى لايفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث
الذى هو ايضا اعتبارى ووجه اندفاعه ان مالاتحقق له فى الاعيان لايصلح متعلقا
للرؤية بالضرورة الثانى انه لاحصر للمشترك بينهما فى الحدوث والوجود فان الامكان
ايضا مشترك فلم لايجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتبارى لاتحقق له
فى الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح
رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض
اذلايسد احدهما مسد الآخر فلم لايجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم
تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم

ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشئ وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ماله من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا فى التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشئ الذى له الوجود الذى هو المتعلق للرؤية ضرورى بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شئ عين حقيقته ولا خفاء فى ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر فى بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعرى الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فاشتراكه ضرورى الثانى انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضرورى والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جرى العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتبارى محض لا يقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك فى صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له فى الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئى من كل شئ وجوده وقال الامام الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية (قال وعلى

٧ و على الوقوع اجماع الامة قبل حدوث المخالف والنص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية اوملزوم لها ﴿١١٦﴾ اومجاز تعين فيها بشهادة النقل والاستعمال والعرف و اعترض بانه قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتى بالفلاح و الى قد تكون اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف بما لا تتصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوهما و قد يوجد بدونها مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقديره الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول واجيب بان الانتظار لا يلايم سوق الآية ولا يليق بدار الثواب و كون الى ههنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه السلف وجعل النظر الموصول بالى للانتظار تعسف وكذا العدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار و تحقيرهم كلا انهم عن ربهم و يومئذ لمحجوبون و قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى و زيادة اى الرؤية بدلالة الخبر و شهادة (الذى) السلف ومن السنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته

الوقوع ٧) الاجماع والنص لا خفاء فى ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية و قد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية و كون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد و عشرون رجلا من كبار الصحابة رضى الله عنهم و اما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الروية اوملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله و اما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقايق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام و رعاية الفاصلة دون الحصر اوالحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ماسواه ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر ❁ الى الرحمن تأتى بالفلاح ❁ و قوله ❁ وشعث ينظرون الى بلال ❁ كما نظر الظماء الى الغمام ❁ وقوله ❁ كل الخلائق ينظرون سجاله ❁ نظر الحجيج الى طلوع هلال ❁ ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ماذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين و بالجملة فلا خفاء فى ان ماذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين و بيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به و لهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه و كون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقاة ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى و اما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف

الذى لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتمام الكلام فى الاشكالات الموردة من قبل
المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصى عنهـا من قبل اهل الحق مذكور فى نهاية
العقول للامام الرازى لكن الانصاف انه لا يفيد القطع و لا ينفى الاحتمـالات و منه
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار و خصهم بكونهم
محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين
عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ماورد فى الخبر كما سيجئ وهو
لاينافى ماذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل فان قيل
الرؤية اصل الكرامات و اعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها
اجل من ان تعد فى الحسنات وفى اجزية الاعمـال الصالحات والنص من السـنة قوله
عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
فى رؤيته ومنها ماروى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار
النار نادى مناديا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ماهذا
الموعد الم يثقل موازيننا و ينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع
الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر
ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه
وخدمه وسرره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم
قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح
هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك المخالف بوجوه ٧)
يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضهـا يمنع صحة الرؤية و بعضها وقوعها فالعقلية
اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهى انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى حقيقة كما
فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئى بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيهـا المقابلة للرائى حقيقة لا ماله الصورة
كالوجه مثلا و يدعون فى لزوم المقابلة الضرورة و يفرعون على ذلك وجوهـا
من الاسـتدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان فى جهة و حيز و هو محل و لكان
جوهرا او عرضـا لان المتحيز بالاسـتقلال جوهر و بالتبعية عرض و لكان اما فى
البدن او خارج البدن اوفيهمـا ولكان فى الجنة اوخارج الجنة اوفيهما اذ لا نعقل
الرؤية ان لم تكن فيه ولاخارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئى اماكله فيكون محدودا
متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات
ولا فساد فى ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائى فيكون

وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى و قوله صلى الله تعالى عليه وسلم و اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه متن

٧ الاول انه لو كان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا فكان فى جهة جوهرا او عرضا متن

فى حيز وجهة اولا فيكون فى العين اومتصلا بها ولكان روية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر اولا بتمامه فيتجزأ اومنفصلا عنهما فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم فى سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته امامع رؤية شئ آخر مما فى الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الاكذلك واما لامعها فيكون ماهو باطن فى الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئى مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح فى الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاى شئ شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولوسلم فى الشاهد فلايلزم فى الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لامحالة فيجوز اختلافهما فى الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلاكيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لابمعنى خلو الرؤية اوالرائى اوالمرئى عن جميع الحالات والصفات على مايفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد اوكسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئى بحاسة العين لابد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى (قال الثانى ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهى ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئى واما بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين وكلاهما فى حق البارى ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ماسبق فى بحث القوى ولوسلم فانما هو فى الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهى انه لوجازت رؤيته تعالى لدامت لكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفى الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة اوالقرب اوالبعد اوحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط فى الشاهد اعنى رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لولم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها اولتوقفها على شرط آخر وهذا قطعى البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك فى نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعى

(البطلان)

٤ ان الرؤية اما بالشعاع اوالانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لوسلم اللزوم ففى الشاهد خاصة متن

٢ انه لوصحت رؤيته لدامت فى الجهة فى الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذى يعقل فى رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لانراها بعدم خلق الله الرؤية اولانتفاء شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنيا على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات ثم لوسلم الوجوب فى الشاهد فلاملهالايجب فى الغائب لاختلافهما بالماهية اولاشتراطها بزيادة قوة قدلاتوجد متن

البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويز ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الامر بن لجواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية فتختلفان في اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله الا في الجنة في بعض الازمان ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل ان لنا هناك مرئيا آخر مقرونا بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام الرازي على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما مبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا تقدم (قال الرابع ٢) هذه هي الشبه السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركت القمر ببصري وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل

٢ قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية او لازمها وقد نفي على سبيل العموم لان اللايق بالمقام والشايع في الاستعمال في مثل عموم السلب باسناد النفي الى الكل لا سلب العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم سيق الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه احاطة بجوانب المرئي او انطباع الشبح في العين لما في اللفظ من معنى النيل والوصول اخذا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصا لتمتنع

متن

فلو رآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفى
عليه يفيد سلب العموم ونفى الشمول على ماهو معنى السلب الجزئى لاعموم السلب وشمول
النفى على ماهو معنى السلب الكلى فلا يكون اخبارا بانه لايراه احد بل بانه لايراه كل
احد والامر كذلك لان الكفار لايرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ماقام
العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله
يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لايفلح كل
احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لايحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين
وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت
النفى اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل
على نفى وقيد قد يكون لنفى التقييد وقد يكون لتقييد النفى مثل ماضربته تأديبا اى
بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وماضربته اكراما له اى تركت ضربه للاكرام
تعليل للسلب والعمل للنفى وماجاءنى راكبا اى بل ماشيا نفى للكيفية وماحج مستطيعا
اى ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفى وعلى هذا الاصل يبتنى ان النكرة فى سياق
النفى انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ماجاءنى رجل لا بالنفى مثل قولنا الامى من لايحسن من
الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفى الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفى
الاسناد مثل مانام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفى مثل مانام ليلى وماصام
نهارى وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلى بنائم وان كان
ظاهره على نفى الاسناد كان المعنى ليلى ساهر وان متعلق النهى قد يكون قيدا للمنهى
مثل لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهى اى طلب الترك مثل
لاتكفر لتدخل الجنة وان مثل وماهم بمؤمنين لتأكيد النفى لا للنفى التأكيد وما زيدا ضربت
لاختصاص النفى لا لنفى الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس
واذا تحقق النفى فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء
فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وان
متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة
وزك لانك غنى وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه
ولم يبينه القوم على ماينبغى فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف
باللام فى النفى لعموم السلب هو الشايع فى الاستعمال حتى لايوجد مع كثرته فى التنزيل الا بهذا
المعنى وهو اللايق بهذا المقام على مالايخفى وثانيهما اى ثانى وجهى التمسك بالآية
ان نفى ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج فى اثناء المدح فيكون نقيضه وهو
الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفى الجواز
والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لانسلم عمومه

(فى الاوقات)

فى الاوقات والاحوال فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه اولا انهذا تمدح ومابه التمدح يدوم فى الدنيا والآخرة ولايزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله فى العين وقد لايخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر فى العمليات دون العلميات وثانيا انا لانسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهوان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وماادركه بصرى لاحاطة الغيم به ولايصح ادركه بصرى ومارأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولامن كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصرى ومارأيته تناقض انما يفيد ماذكرنا لاماذكر واونقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ماذكرتم وهو مستحيل فى حق البارى لم يكن لقوله لاتدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفى ادراك الابصار ولانزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولادلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعرى وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح فى ذلك بل لافائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه البارى تعالى عن الجهة ولايستلزم نفى الرؤية بالمعنى المتنازع فيه (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقريره الظاهر بين منهم ان التمدح بنفى الرؤية يستدعى جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء لالامتناعها كالمعدوم حيث لايرى ولامدح له فى ذلك واعترض بان ذلك لو انه عما هو اصل المادح والكمالات اعنى الوجود واما الموجود فيتمدح بنفى الرؤية التى هى من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح فى ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها فاعترض بانهذا لايستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفى رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج تمدحه بنفى

٩ليكون نفى الادراك البصر مدحا كما فى المتعزز بحجاب الكبرياء لاكالمعدوم او كالاصوات والروايح والطعوم متن

الروءية فى اثناء كلام بنفى سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعنى قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الروءية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفى الروءية عن الموجود الجائز الروءية الخالى عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لايزول فلا يرى فى الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفى الروءية راجع الى صفات الفعل لان الروءية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المادح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير فى القديم ولا نقص فى الذات ولما لم يستقم هذا على رأى القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لامدح للشئ فى ان لايخلق الله تعالى فى اعين الناس روءيته بل ضدها لان كل مادب ودرج لايرى اذا لم يخلق الله تعالى روءيته فى الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئى والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الروءية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفى الادراك فيما تمتنع روءيته التى هى سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح روءيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروايح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لاتدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتأمل (قال الخامس ٧) هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الروءية بقوله لن ترانى وكلمة لن للنفى فى المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا فى ان موسى عليه السلام لايراه فى الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا فى ذلك لان الاصل فى مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الامكابرة لكن لانسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لانصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به فى العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الروءية فى الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الروءية فى الدنيا توفيقا بين الادلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء ٢) سيقت الآية لنفى ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف فى غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ماصح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة فى المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء

٧ قوله تعالى لن ترانى ولن للتأبيد والتاكيد فى المستقبل وحيث لايراه موسى عليه السلام لايراه غيره بالاجماع قلنا التأبيد لم يثبت عن الثقات والتأكيد لا يقتضى عموم الاوقات متن

٢ الآية سيقت لنفى التكليم ونزلت حين قالوا للنبى عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت على اثبات التكليم ونفى الروءية قلنا لم بل لبيان انواع التكليم ولو كان فى الوحى نفى الروءية لكان من وراء الحجاب مستدركا اذ لامعنى له سوى عدم الروءية متن

(والجواب)

٤ السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية ﴿١٢٣﴾ الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الآية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه متن

والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله اومن وراء حجاب عطفا عليه قسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية وزوالها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء الحجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال (قال السابع ٤) تقريره ان الله حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيت ربي بفؤادي وان الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف (قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه اهل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال البحث الثاني ٩)

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على رأي الاشعري وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل في الادراك الحاصل عندها متن

٩ في العلم بحقيقته تعالى كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والعلوم لا يمنعها بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه متن

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم
حصوله كثير من المحققين خلاف لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه
خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب
والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه
حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض
وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علم بحقيقة
الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم به لانا نقول قد اشرنا
الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص
بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع
تصوره الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي نفي
الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب
كلي يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي
يصدق عليه انه واجب ورد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر
ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان
من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة
ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على
كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته
ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه
لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين
بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه
قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ الشاحمية من المعتزلة
فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة
المائية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائية لا يعلمها الا هو ولو روئي
لروئي عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك
المائية والخاصية وحين روي ذلك عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه انكر اصحابه هذه
الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس
هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ولا تحته
من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة
لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من
لا يشاهد وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية
الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل نعلم بعد رؤيته

(في الجنة)

٨ واما الجواز فنعه الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولايتصور فى الواجب و يستلزم مقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة ولابديهة او بالحد ولا تركب او بالرسم ولايفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع

فى الجنة فقد تردد احترازا عن التشبيه (قال ثم هو كاف) اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشئ يستدعى تصوره من حيث احد محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والالم يصح الحكم عليها وايضا الحكم امابانها معلومة اوليست بمعلومة وايا ما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعنى كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨) تمسكت الفلاسفة فى امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم فى النفس اى ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العينى بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشئ وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ماتقرر فى موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة فى الاذهان فيصير كثيرا و يبطل التوحيد و اجيب بانا لانسلم ان العلم بارتسام الصورة ولوسلم فلا كذلك العلم بالواجب ولاعلم الواجب ولو سلم فالمنافى للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخل بالشخصية امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العينى على الصور و ثانيهما ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبديهة و هو منتف فى الواجب وفاقا واما بالحد و هو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك و اما بالرسم و هو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور فى ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضرورى بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولوسلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضى اليه كما سبق (قال الفصل الخامس فى افعاله وفيه مباحث ٩) اولها فى خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التى للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لاافعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لاالى من اوجده الايرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولاعجب فى خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق فى الاسواق وانما العجب فى خفائه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحايف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد فى الكتاب والسنة من اسناد

مقولية على الافراد لاالتصور والثانى بعد تسليم الحصر بان الرسم قد يفضى اليه متن

٩ الفصل الخامس فى افعاله وفيه مباحث المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد وحده والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان تتعلقا جميعا به والقاضى على ان تتعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة اومعصية واما الجبر بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فضرورى البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذى به تتعلق قدرة العبد و قيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به وقيل مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر

ومايقع فى محل القدرة والحق انه ظاهر والخفاء فى التعبير والاوضح انه امر اضافى يجب من العبد ولايوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة متن

الافعال الى العباد لايثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير البحث على ماهو فى المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد ولا نزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع فى كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه فى المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور فى كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأى الحكماء وهذا خلاف ماصرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين مالا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة الماشى فبقى الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لابد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى

(فاكتفى)

فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لاخالق سوى الله تعالى ولاتأثيرا لاالقدرة القديمة و نعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازى هى صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايز ان يكون احداهما طاعة والاخرى معصية ومابه الاشتراك غير مابه التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر و قيل الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد و يخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذالم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولايلزم منها وجود امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولايجب عند وجود الاثر هو الكسب وهذاماقالوا هومايقع به المقدور بلاصحة انفراد القادرية وما يقع فى محل قدرته بخلاف الخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية ومايقع لافى محل قدرته فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة اومعصية حسنا اوقبحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا و بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب وليس من ضروة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذقدرة الله تعالى فى الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله و باعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهى خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (قوله لناعقليات وسمعيات ٧) استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لمامر فى بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلوكان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقدبين امتناعه فى بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدوراله بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لابمعنى انه واقع بها اليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه

٧ اماالعقليات فوجوه الاول ان فعل العبد لوكان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لمامر من شمول قدرة الله تعالى متن

بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام فى بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى سبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لابعينه لان غير المعين لاتحقق له فى الخارج وما لاتحقق له لايصلح سببا لوجود شئ فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد فى جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذى يفتقر اليه جميع الممكنات لايكون ممكنا بل واجبا ليكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لاموجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفى بيان كون كل مقدور الله واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلتين واما ان لايقع بشئ منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه فى الجملة ولان التخلف عن المقتضى لايكون الالمانع وما ذاك الاالوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير المابق لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا للقدرة لاتعجيزا (قال الثانى ٦) الوجه الثانى من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولايتصور ذلك الابعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الايعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لاشعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشى انسانا كان اوغيره يقطع مسافة معينة فى زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التى هى بين المبدأ والمنتهى ولابالآنات التى منها يتألف ذلك الزمان ولابالسكنات التى تخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحد الذى لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التى هى آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التى تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعنى العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولابتفاصيل حركاتها واوضاعها التى بها تأتى تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعنى التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف

٦ الثانى لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر فى النائم والماشى والناطق والكاتب متن

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لابد من ترجح الفعل على الترك بلامرجح لايكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الاثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل البارى تعالى وبان الوجوب بالاختيار لاينافى الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح ثمه ازلى هى الارادة القديمة المتعلقة فى الازل بان يوجد الفعل فى وقته وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك متن

على مرجح اولا فعلى الثانى يلزم رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح و ينسد باب
اثبات الصانع و يكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد
وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل
و هو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه و اذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة
لامن العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم
يجز وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه
الى حد الوجوب لم يتحقق على مامر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين
باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس
بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ماذكرتم استدلال فى مقابلة الضرورة
فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل
فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار فى فعل البارى فيلزم ان يكون موجبا لامختارا
وذلك لان جميع مالابد منه فى ايجاد العالم ان كان حاصلا فى الازل لزم قدم العالم وصدوره
عن البارى بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة
وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذى لابد منه ولا يتسلسل بل ينتهى
الى امر ازلى يلزم معه الأثر و يعود المحذوف وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين
جائز كما فى طريقى الهارب و قدحى العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح
والتخصيص من غير احتياج الى مرجح و انما المحال الترجح بلا مرجح و رابعها ان
المرجح الذى لا يكون من العبد هو تعلق الارادة و خلوص الداعى ووجوب
الفعل معه لا ينافى الاختيار والتمكن من الفعل و الترك بالنظر الى القدرة و اجيب عن
الاول بان كلامنا فى حصول المشية والداعية التى يجب معه الفعل او الترك و لا خفاء
فى انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وماتشاؤن الاان يشاء الله وقوله
قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر و ان كان فى الحال
الاختيار و ان الانسان مضطر فى صورة مختار و عن الثانى بان للبارى تعالى ارادة
قديمة متعلقة فى الازل بان يحدث الفعل فى وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل
او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال
شيئا فشيئا و يحتاج الى دواعى مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها
و عن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى
لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوى بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك
احد الطريقين و ان كان مساويا للآخر او اصعب منه و فيه نظر للقطع بان ذلك
لايتصور الابداعية لاتكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل
و لا يتمكن العبد من تركه و لا نعنى بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا و به

يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ماكان وماسيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ماعلم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ماعلم الله انه لايقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر الى ذاته ولاشئ من الواجب والممتنع باقيا فى مكنة العبد بمعنى انه انشاء فعله وانشاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم ان الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلايكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لايتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجاده لكن لاعلى وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل البارى تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيارى مايكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا متحقق فى فعل البارى لان ارادته قديمة متعلقة فى الازل بانه يقع فى وقته وجايز ان يتعلق ح بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب او الامتناع اذلا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام فى المطالب العالية هو انه لما وجب فى الازل وقوع الفعل اولا وقوعه فى وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لايصلح سببا للازلى بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لامستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر فى فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولاوقوعه فيمتنع فلايكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفى الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ماهو المذهب عندهم كما سيجئ (قال الخامس ٧) لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم فى وقت واراد الله تعالى سكونه فى ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة اولا يقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم فى غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لايكون الا لمانع ولامانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلامرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما فى الاستقلال بالتأثير وهو لاينافى التفاوت فى القوة والشدة ودفعه الامام الرازى بان المقدور يقبل التجزى ولايتفاوت بالشدة والضعف

(فيمتنع)

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب اولاوقوعه فيمتنع فلا يبقى فى مكنة العبد وان كان ممكنا فى نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل البارى متن

٨ واما التمسك بان مراده تعالى اما الوقوع او اللاوقوع فيرد بجواز ان لايريد احدهما وان يقع خلاف مراده متن

٧ الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يتفق المراد ان فى الوقوع او اللا وقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجيح بلامرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوى فى الاستقلال لايمنع التفاوت فى القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى متن

فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين فى القوة غاية الامر ان احداهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر

(قال وقد يستدل ٤) للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكرى الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشئ لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد فى التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت فى شئ منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهى مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثانى واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واوضح واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهى بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى فى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عائد الى الحصول فى الزمان الثانى وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشئ آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر فى بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فاوجهه قلنا

٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته على مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل البارى كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه

وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد
على ماهو الجبر ولا من العبد الى الله على ماهو القدر بل من الله التعريف والتوفيق
والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة
والقصد والاهتداء والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان يمحى من الكتاب ويثبت
ماهو الصواب ثم لا يخفى مافي الوجوه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك
بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد
ان الحقايق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان
اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما
السمعيات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق
كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه ودلالة المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق
لكل شئ حتى الشرور والقبايح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار
المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة
ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات
الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة
والمتمسكين بهما في نفي كونه خالقا للشرور والقبايح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما
على ذلك كان دورا (قال منها ماورد في معرض التمدح ٧) جعل الادلة السمعية على هذا
المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ
الخالق لكل شئ او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد
بلفظ الخالق لكل شئ قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا
للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل
والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة
الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا
لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد
القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد يفيد
خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شئ
فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شئ ازالة لما يتوهم من ان العبيد
وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان
ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اي خلقنا
كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض
والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة

٧ بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شئ وخلق كل شئ انا كل شئ خلقناه بقدر متن

(وبقدر)

و بقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما
افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر و بما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود
او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه
لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه وحينئذ لا يبقى فرق بين
النصب والرفع ولا بين جعل خلقناه خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق
ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة (قال ومنها قوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائه
عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة
على حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا
لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة يتناول ما يعملونها من الاوضاع
والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها
بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد و يستند اليه مثل الصوم والصلوة
والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس
الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية الا يرى الى مثل يقيمون الصلوة و يفعلون
الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا
فى نفى كون ما موصولة حتى صرح به الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون فى قوله تعالى
فاذا هى تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم
لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع (قال ومنها
قوله تعالى هو الله الخالق٦) هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان فى دلالتها على
المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد
حصر الخالقية فى الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله
واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات
المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا
المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه
ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه
عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما فى القلوب من الدواعى
والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعنى العلم
بثبوت ملزومه اعنى الخلق وفى اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت
الملزوم واضح لا ينبغى ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على نفى كون العبد خالقا
لافعاله على طريق نفى الملزوم اعنى خلقه لافعاله بنفى اللازم اعنى علمه بتفاصيلها لكن كون
ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التى فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية

٧ اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التى يكتسبها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات كما فى قوله تعالى وعملوا الصالحات ويعملون السيئات اذ فيها النزاع لا فى الايقاع متن

٦ واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا ماذا خلق الذين من دونه متن

على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفى خالقا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء الساعين فى انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لايخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعونهم الكفار فيجب ان لايخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالارائة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لايكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما فى الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العارى عن الخلل وعلى الوجه الذى يقدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا ايجادا على وجه التقدير اى الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدى الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اى تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثانى من افعال العباد افاد انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لامجال لهذا التأويلات عند المنصف (قال ومنها مثل فعال لما يريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيئته وهى متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة الاساليب فى افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها بخلق الله ومشيئته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان والحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغى ان يخفى على العاقل فالهم لايفقهون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى

٨ ربنا واجعلنا مسلمين لك ٩ رب اجعلنى مقيم الصلوة واجعله رب رضيا متن

٩ يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد متن

٢ وما بكم من نعمة فمن الله وانما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب فى قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذى يسيركم فى البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك متن

(كيف)

٢ معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته متن ٢ والمعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل واحد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده و يجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء ﴿١٣٥﴾ وصحة طلب الشئ من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدردون

كيف تكون هذه الفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله و بتكوينه لكونها نعما لنا ومرادة له ومن قوله تعالى كتب فى قلوبهم الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم فى البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء مايمسكهن الاالله انه الموجد لوقوف الطير فى الهواء مع انه فعل اختيارى من الحيوان وامثال هذه كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى وماالنصر الامن عندالله ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذهديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلاضرورة لما سيأتى من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ماتواتر ٢) الاحاديث الواردة فى باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقاة مثل البخارى ومسلم وغيرهما وان وقع فى بعضها اختلاف رواية فى بعض الالفاظ فمنها ماروى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم ياموسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومنى على امر قدره الله على قبل ان يخلقنى باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ماروى على رضى تعالى عنه قال رسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الاالله وانى رسول الله بعثنى بالحق و يؤمن بالبعث بعدالموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ماروى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس ومنها ماروى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام مامن قلب الاوهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كثيرا مايقول يامقلب القلوب ثبت قلبى على دينك فقيل له يارسول الله اتخاف علينا وقد آمنابك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة فى هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة ٢)

الجبل ولاشك فى ان ما يطلبه او ينهى عنه اوما يتمناه اذ يتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا نظر و تأمل والجواب انها لاتفيد سوى ان من الافعال ماهو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده ودواعيه والمتنازع كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا آية الوقاحة فصدوره عمن هو فى غاية الحذاقة لا يكون الا تعنتا وتلبيسا على اصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف ترجح القادر احد طرفى الفعل والترك على الداعى ضرورى وحصول الفعل عقيب الداعى واجب وينتفى حينئذ

استقلال العبد بالفاعلية و يبطل الاعتزال بالكلية حيث لايبقى المأمور مع الداعى الذى هو بخلق الله متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قيل المراد بالوجوب انا نعلم انه يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفار بالنار قلنا ان لزم مع خلوص الداعى ايثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذاك ٩

القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وماذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولامعنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ماليس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الرامي لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه تصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولامعنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الجار طفرا لجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب مايحدثه المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد احداثه الجواب ان هذه الوجوه لاتفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ماهو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولايفيد كونها مخلوقة للعبد على ماهو المتنازع فضلا عن ان تفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ماسواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السمنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لاضروريا وذكر الامام في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد

﴿ والافلافالوجوب بمجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب وانما يكون علما اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا يستدل بنفي الفعل على نفي القدرة والارادة منه ﴾

(موجدا)

موجدا لفعله و فيه ابطال للاصول التي عليهـا مدار امر الاعتزال فخاف من تنبه اصحابه انه رجع عن مذهبه فليس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجد الفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لاينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لافي الثاني لانا نقول نحن لانستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ و امام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى و يمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لايكون متمكنا من الفعل والترك ولابين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه و لا بين فاعل القبيح والظلم و فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التعمية والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولاوجوب الاتيان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا يأتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك و ان كان ممكنا في نفسه و بالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل و لزوم الجبر و عدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد و هذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق و يلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة و بطلانه ضروري و اما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين و انما العلم فرع اعتقاد الوجوب الا ترى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من احتج عليه ٧) المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية و نقلية اما العقليات فرجعهـا الى خمسة الاول و هو

---

٧ عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه الاول ﴿١٣٧﴾ انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان الثاني ان من الافعال قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك واثبات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل العبد واجب الوقوع على وفق ارادته فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك بجواز ان لايحدثه عند ارادته و يحدثه عند كراهته الرابع لو كان الله خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى مالايحصى والجواب عن الاول انه لااشكال على من يجعل فعل العبد متعلقا لقدرته ٨

عمدتهم الكبرى و عروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم
فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح و الذم على ما ليس بفعل له
ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح
و اعتدال القامة و افراط القصر و منها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهى
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا يدخل فى قدرته بل ما لا يطيقه لمرض ونحوه
حتى ان العقلاء يتعجبون منه و ينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من
الانسان خلق الحيوان و الطيران الى السماء بل من الجماد المشى على الارض و الصعود
فى الهواء وكذا الثواب و العقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب
والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان
واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد
وارسال الرسل و بعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب و الترهيب
والحث على تحصيل الكمالات و ازالة الرذائل و نحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة
العبد وارادته تأثير فى افعاله و يتولى مباشرتها باستقلال له ومنها بطلان الفرق بين
الافعال التى تطابق العقل والشرع على استحسانها و استحقاقها المدح فى العاجل
والثواب فى الآجل والتى ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء
والاحسان و كفعل النبى صلى الله تعالى عليه من الهداية و الارشاد و تمهيد قواعد
الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم
بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش
والهجاء التى لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها
بطلان الفرق بين الحركات التى تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتى تظهر
منها بقدرة الغير و ارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما
بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره
لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته و ارادته واقعا بكسبه و عقيب عزمه و ان كان
بخلق الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح
هو بعض خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال
العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح اوعدمه وتعلق علم الله بوقوعه
اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية
دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح و سائر الغرائز و ان الثواب والعقاب
ايضا لما كان فعل الله و تصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لمية كما لا يقال لم خلق
الاحراق عقيب مس النار و ان التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد و نحو
ذلك قد يكون دواعى الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى و ان عدم افتراق الفعلين

٨ وارادته واقعا
بكسبه وعقيب عزمه
ولو لزم فعل المعتزلة
ايضا وجوب الفعل
او امتناعه بناء على
المرجح الموجب والعلم
الازلى وجودا او
عدما و عن الثانى
بعد تسليم القبح
العقلى ان القبيح فعل
القبيح لا خلقه وعن
الثالث انه لو سلم
وجوب الوقوع فعل
وفق ارادة الله
الموافقة لارادة العبد
عادة وعن الرابع انه
بحماقة او وقاحة منه

فى المخلوقية لله تعالى لاينافى افتراقهما بوجوه اخر الثانى ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خالق القبيح ربما تكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله ومايقال انه لامعنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده فى محل آخر الثالث ان فعل العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فلاقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لايدخلها البتة واما الكبرى فلان مايكون بايجاد الغير لايكون فى الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لوكان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ماذكرتم فى بيان الصغرى لايفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فى بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لايجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لامعنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التى لايستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها فى كتبهم المعتبرة فحققنا ان التعصب يغطى على العقول وعنده تعمى القلوب التى فى الصدور ولاادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامى انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولاتتصف بها الا المحال ثم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام فى بعض الاجسام وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا هو لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السنى للمعتزلى آذيتنى او طالبتك او اقبل على وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتمادوا فى ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثانى الآيات
الواردة فى الامر والنهى والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقدسبق
جوابه الثالث اسناد
الالفاظ الموضوعة
للايجاد الى العباد
من عمل صالحا وما
تفعلوا من خير والله
يعلم ماتصنعون ووفيت
كل نفس ما كسبت
يجعلون اصابعهم
فى آذانهم فتبارك الله
احسن الخالقين حتى
احدث لك منه ذكرا
ورهبانية ابتدعوها
قلنا مجاز فى المسند
اوالاسناد توفيقا
بين الادلة اوالمؤثر
مجموع القدرة
والارادة المخلوق
لله تعالى فلا اشكال
والاستقلال الرابع
الآيات الدالة على
انه لامانع من الايمان
والطاعة ولا الجاء
على الكفر والمعصية
ومامنع الناس ان
يؤمنوا فمالهم
لايؤمنون لم تلبسون
الحق بالباطل كيف
تكفرون بالله لم تصدون
عن سبيل الله ونحو
ذلك ورد بان المراد
الموانع الظاهرة التى يعترف بها الكل اوالمانع عن العزم وصرف القدرة ومايتعلق بهم الخامس (ولاستقلال)
تعليق افعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ماشئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم؟

السنة (قال واما السمعيات فكثيرة جدا ٩) حتى زعموا انه مامن آية الاوفيها دلالة على
بطلان الجبر وقدبينه الامام الرازى رحمه الله فى سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقى وبلغ
الامد الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على
كثرتها فى عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى
فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة الى قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس وقدعرفت ان هذا ليس من
المتنازع فى شئ وزعم الامام انه لامحيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعى
مؤثر فى الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال
التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثانى الآيات
الواردة فى امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات
وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفى
قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم والانعاظ والاعتبار باحوالهم
وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار فى احداث الافعال وقدعرفت الجواب
الثالث الآيات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل
كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلايجزى الامثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى
وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ماكانوا
يصنعون والله يعلم ماتصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل
امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم فى آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى
ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لماثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره
وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن التسبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة
وعلى هذا القياس اوجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى
بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير
والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لايستلزم ايجادا مرحقق مثل جعل الله الدرهم فى الكيس
وجعل لزيد شريكا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة
فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلامجاز ولا اشكال

ولا استقلال للعبد فلا امتثال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لامانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية لهم كقوله تعالى ومامنع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله مامنعك ان تسجد فمالهم لايؤمنون فمالهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف على الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فمالهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ماشئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعالى وماتشاؤن الا ان يشاء الله وفى تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام فى كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واقتصر فى الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته فى ذلك دليل الداعى الموجب ودليل العلم الازلى ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقد تم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده صاحب المواقف فى اعدادهما فلا معول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسى عمرو بن عبيد حين قال له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الغالب (قال

خاتمة ٤) يشير الى ماذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان مايمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فعول الجبرية على انه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتمادا لجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد

٣ بمشيته وماتشاؤن الا ان يشاء الله متن

٤ (خاتمة) امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهى وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى المقدور وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح فى الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة فى الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادى القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر فى صورة المختار متن

واعتقاد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لاتليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلاتليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو عنهما بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لايترجح الممكن الابمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لاجبر ولاتفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني (قال وافعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولايستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد مايتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع ممتنعا اذهي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه ومانزله الابقدر معلوم قالوا دخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى وعند المعتزلة لايصلح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام في الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر في القضاء بالتبعية متن

المطر المخصب للبلاد بخرب بعض الدور بالضرورة وجب فى الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر فى القضاء وان كان مكروها غير مرضى (قال ثم لاخلاف فى ذم القدرية ٨) قد ورد فى صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد فى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولاخفاء فى ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لايفوض الامور كلها الى الله ويعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنى باعجب شئ رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون فى اخر امتى اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتى وروى الاصبغ ابن نباتة ان شيخا قام الى على ابن ابى طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولاعلونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ما ارى لى من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولامحمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا

٨ حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم فى نفيه ومايقولون من ان المثبت له اولى بالانتساب اليه مردود بقوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى مناد فى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه متن

الا اباه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم
على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا
بها قلنا ماذكر لايدل الاعلى ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره
وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه و يبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب
والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته
الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضى الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على
منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام
قال * شمرت ثوبي ودعوت قنبرا * قدم لوائي لاتؤخر حذرا * لن يدفع الحذار ماقد
قدرا * وانه قال لمن قال انى املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله
اوتملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت
املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق
قال لقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على
ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع مايتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف
قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة
الى ان فعل الفاعل قد يوجد لفاعله فعلا اخر في محل القدرة اوخارجا عنه وذلك معنى
التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع
بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد
هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد
من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء
بطل التوليد من اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله
المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة المتحرك بالآلة بمثل ماذكروا في مسئلة
خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم
والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة
والصياغة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء
من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع
بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات والجواب مثل
مامر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لافعل للعبد الاما يوجد في محل قدرته والباقي
بطبع المحل وقال معمر لافعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل
وقيل لافعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الابحسب دواعينا كالمباشر
واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها

(دواعيهم)

٣ فرع لما ثبت استناد
الكل الى الله بطل
ماذهب اليه المعتزلة
من التوليد وفروعه
والمتولد عندعامتهم
فعل العبد تمسكا بمثل
مامر في خلق الاعمال
وقال النظام لافعل له
الا ما يوجد في محل
قدرته وقال معمر الا
الارادة وقيل الا
الفكر والباقي لطبع
المحل لانه قد لايوافق
الداعية وقد لايصح
ان لا يفعله كما في
السهم المرسل ورد
بانه المانع واما تمسكنا
بانه لو كان فعل العبد
لزم اجتماع المؤثرين
او الترجيح بلامرجح
في حركة جسم
يجذبه قادر ويدفعه
آخر فدفوع بمنع
استقلال كل من
القوتين في تلك
الحركة ومن

دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لانفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لايفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لاينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معافحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم الترجح بلامرجح اولا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لايوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والالام حدثت بعد ماصار الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة مالايشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان مايقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لايكون مقدورا لها اصلا وانها لاتتعلق الابما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم (قال المبحث الثاني ؟) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولايقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبايح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لاالفسق حتى ان اكثر مايقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لايصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لايجري في ملكه الامايشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلاعجز ولانقيصة ولامغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول

؟ في عموم ارادة الحق ان كل كائن مراده وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ولانه خالق للكل مريد وعالم بعدم وقوع مالم يقع فلا يريده لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير تمن لارادة والنصوص الشاهدة بماذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته من القبايح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها فجعلوا اكثر مايجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على مااريد ظلم وان الامر بما لايراد والنهي عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة والكل فاسد ولاتمسك لهم بمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لايأمر بالفحشاء ولايرضى لعباده الكفر والله لايحب الفساد واما الرد على الذين قالوا لوشاء الله ؟

القوم داره رغبة واختيار الاكرها واضطرارا فلم يدخلوا ابليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هى الصفة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له فى نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبى الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته والجواب ان هذا تمن لا ارادة فانها الصفة التى شانها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث فى هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون وبوهنها معترفون ولظهور الحق فى هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن اكثر الآيات حمل المشية على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم فى الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان فى بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملأ جهنم ولا خفاء فى ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا

(المقام)

ءما اشركنا ولا آباؤنا فالقصد هو الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم مكذبين وعليه معذبين وصرح آخر الآية انه لو شاء لهداكم اجمعين وقد يتمسك بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة او ليتذللوا او ليكونوا عبادا لى والثانى بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفى مجارى العادات متن

المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبايح ورد بانه لاقبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لايراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لايكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لايريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لايطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهي فان قيل مأمور السلطان يتبادر الى المأمور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لامطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما تدور معه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مراد الكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقضي لاقضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لاالصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولامن هذه الحيثية كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بنفي ارادته للقبايح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لايأمر بالفحشاء ولايرضى لعباده الكفر والله لايحب الفساد وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا ولاآباؤنا ولاحرمنا من شيء الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله تعالى وكذبهم واباهم في ذلك وعاقبتهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لايتصور منه الظلم لان مايفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فالاتيان نفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان مايفعله القادر المختار لايكون الامرادا وليس فيهما انه لايريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لايريد ظلما منه واما نفي الامر والرضاء والمحبة فلانزاع فيه لان المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولايرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزؤ والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه لوشاء الله رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لاكذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لاكما زعم المستدل ولهذا صرح

في اخر الآية بنفي مشية هدايتهم وانه لوشاء لفعل البتة ازالة لوهم الذي ذهب اليه
المستدل السابع قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون دل على انه اراد من الكل
الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا
بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر
ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم
اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكأنه قال وماخلقتهم
لينفعوني بل لامرهم بالعبادة او ليتذللوا الي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة
الى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان تمرض وافترى كذا في الارشاد لامام
الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون الآية على
عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل
لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها
على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لايحصل
البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لايعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله
تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة
لان الارادة والكراهة ضد ان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم
كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله
تعالى فيلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك
اشارة الى المنهي (قال المبحث الثالث ٢) في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث
افعال الباري تعالى مع انها لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره اعني المأمور به
والمنهي عنه نظرا الى انهما بخلقه ومن اثار فعله والى انهما بتفسير الخصم يتعلقان
بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة
عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل
وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح او الذم
في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما
النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح
او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام
في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لايحكم بان الفعل حسن او قبيح
في حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد النهي عنه فقبيح من غير
ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر

٢ المبحث الثالث
لاحكم للعقل بالحسن
والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم عند الله
تعالى خلافا للمعتزلة
واما بمعنى صفة الكمال
والنقص اوملاءمة
الغرض او الطبع
وعدمها فلا نزاع
فعندنا الحسن بالامر
والقبح بالنهي بل
عينهما وعندهم
الامر للحسن والنهي
للقبح حتى لو لم يدركا
بالعقل ضرورة او
نظرا كان الشرع
كاشفا لامبينا ومن

٤ من السمع قوله تعالى وما كنا معذبين ﴿ ١٤٩ ﴾ حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لوحسن الفعل

بما نهى عنه صار حسنا و بالعكس وعند هم للفعل جهة محسنة اومقبحة فى حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار اوبالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فاى فرق بين المذهبين فى هذا القسم قلنا الامر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعند هم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به اوقبح فنهى عنه فالامر والنهى اذا ورد اكشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته اولجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل البارى وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقدبينا تفصيل ذلك فى شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول (قال لنا ٤) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لوحسن الفعل اوقبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع املا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثانى لوكان الحسن والقبح بالعقل لما كان شئ من افعال العباد حسنا ولاقبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطرارى واما اتفاقى ولاشئ منهما بحسن ولاقبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضى الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الاعند ابى الحسين ولوسلم فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ولايوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قدثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لايكون من العبد ويجب معه الفعل و يبطل استقلال العبد ومثله لايحسن ولايقبح ولايصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال فى مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد عرفت جوابه الثالث لوكان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة و يحرم اخرى كالقتل والضرب حداوظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبى اقبح منه فيلزم

اوقبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حداوظلما والضرب تاديبا و تعذيبا والكذب اوالصدق انقاذا واهلاكا الثانى لوكانا بالذات لما اجتمعا كما فى اخبار من قال لاكذبن غدا اوهذا الذى اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولازم من الله تعالى الا على ما يستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لوكانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما مقتضى اللا حسن واللا قبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعى والصارف يتقدمان الفعل وبانه اذا اختلف الافعال حسنا وقبحا بالذات اوالاعتبار يبطل اختيار البارى فى شرعية الاحكام

وتعيين الحلال والحرام قضعيف متن

ارتكاب اقل القبيحين تخلصا من ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لاالكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالتعريض والافق المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لماتعين سبيلا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل وتحصله الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لوكان الحسن والقبح ذاتيين الزم اجتماع المتنافيين فى اخبار من قال لا كذبن غدا لانه اماصادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى الغد قبحه واماكاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى الغد حسنه وقديقرر اجتماع المتنافيين فى اخبار الغدى كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلايكون القبح ذاتيا للكذب واماقبيح فيكون تركه حسنامع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى فى هذا الواحد وقديقرر بانه اماصادق واماكاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقبح ذاتى ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب فى كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذى اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك فى صورة كلام غدى وامسى فيقال الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق اولا شئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر فى الغد على قوله ذلك الكلام الذى تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدى والامسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير فى حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق اوالكذب كمايكون حالا للحكم اى للنسبة الايجابية او السلبية على ماهو اللازم فى جميع القضايا فقديكون حكما اى محكوما به محمولا على الشئ بالاشتقاق كما فى قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولايتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما فى قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب اوخفيا كما فى الشخصية التى هى مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لاحالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على مافرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التى هى حكم النقيض وحكم للشخصية التى هى الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولاحكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن

(الصواب)

الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس او كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللا امتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح من الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه يتمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم باناننفي بالحسن ما ليس لفعله مدخل

٢ وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المتنازع الثاني من استوى في غرضه الصدق والكذب وانقاذ الغريق واهلاكه يؤثر الصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح واوفق لغرض العامة والبق برقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوي ولا تساوي فانه محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب الباري وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حينئذ الرابع لو لم يقبح منه الكذب واظهار المعجزة عند الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفه بذاته وصفاته وانعاماته ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجة والولد وسائر سمات الحدوث ٨

فى استحقاق الذم و بالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لماثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلايخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لايقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثانى ان من استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لامرجح اصلا ولاعلم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وماذاك الا لان حسنه ذاتى ضرورى عقلى وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لايتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لماتقرر فى النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولوفرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا الفرق فى فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة فى الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ماهو المتنازع بل لامر آخر الثالث لولم يثبت الحسن والقبح الابالشرع لم يثبتا اصلالان العلم بحسن ماامر به الشارع اواخبرعن حسنه وبكذب مانهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لايصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهى عن الحسن سفه وعبث لايليق به وذلك امابالعقل والتقدير انه معزول لاحكم له واما بالشرع فيدور والجواب انالانجعل الامر والنهى دليل الحسن والقبح ليرد ماذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهى والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبيه له انقولنا لايدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا فى القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عمالبس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا فى بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لولم يقبح من الله تعالى شئ لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلى لاينا فى الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد ومالايليق به من صفات

٨ والنقصان واصر على الكفران وعبادة الاوثان علم قطعا انه فى معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات عليه السادس لولم يكن وجوب النظر عقليا لزم افحام الانبياء عليهم السلام وقدمر ولقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا فى بعض الافعال

متن

النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق به الذم والعقاب فى حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اولم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لولم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقدمر بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبى وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ماهو فى غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض (قال المبحث الرابع ٩) لاخلاف فى ان البارى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لاقبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور فى فعله واما عند المعتزلة فلان كل ماهو قبيح منه فهو يتركه البتة وماهو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خالق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبايح لافاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لاحكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذى ثبت من مذهبنا هو انه لاواجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما فى تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لانسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثانى لانسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له فى كل فعل او ترك حكم ومصالح لاتهتدى اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لامعنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه

٩ لاقبيح من الله تعالى وان كان هو الخالق للكل ولا واجب عليه وان حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبايح بالعقل ذهبوا الى ان يفعل البتة ماوجب ويترك ماقبح فوقع الايقان على انه لايفعل قبيحا ولا يترك واجبا واضطروا فى تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية

متن

٧ لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض عبث فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفهما متن ٢ فى الاول ما امكن فى نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام اوعادة كالصعود ﴿١٥٤﴾ الى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه والنفى ولا ما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع فى الجواز والا فالوقوع منفى بحكم النص والاستقراء وفى التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على الترك والا فعل قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فأتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لا يؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لاستحالة الجهل (السواد) على الله تعالى وفى كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابى لهب مكلف بان يصدقه فى جميع ما جاء به ومن جملته انه لا يصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه فى انه لا يصدقه

واجبا جهالة وادعاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شئ ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا فى ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض فيما شأنه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضرورى بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يضاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواهى الشرعية بل المنكرين للشرايع يستقبحون تكليف الموالى عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله من الغرض واما لقصده حكما ومصالح لا تهتدى اليها العقول فان قيل كلامنا فى تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا فى التكليف لاسرار آخر كما فى التحدى قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر فى ذلك التكليف وفى تثبيت استحقاق العقاب (قال ثم النزاع ٢) يشير الى تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فنقول مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين وفى جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين

٦ وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار او بانه انما كلف التصديق بماعدا هذا الاخبار ضعيف متن

السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لاخفاء في وجوب كونه مما لايطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا لجواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فنفي بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ماعلم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل مايلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لاتكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى مالايطاق وذلك لان معنى مالايطاق ان لايكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لاتكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف مالايطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لايؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لايقال لانسلم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا

فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه
لايؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع
فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من
المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام
الحرمين في الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر اباجهل بان يصدقه ويؤمن
به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه
وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان
الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان
وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة
وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لايدل على ان المكلف به هو
الجمع بل تحصيل الايمان هو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق
علم او اخبار للرسول بانه لايؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان
الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان
الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط
وقد تمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به ودلالته اما على الجواز
فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لاعما امكن ولم يقع
اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف (قال واما نفي
الغرض٩) ماذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض بفهم من
بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا
بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن
الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من
عدمه وهو معنى الكمال لايقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول
وحصول ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والالم يصلح غرضا
لفعله ضرورة وحينئذ يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير
وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل
بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد
الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال
معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك
الممكن ممكنا آخر على مايراه الفلاسفة وهذا لاينافي توقف تحصيل البعض على البعض

٩ فمن ادلة القوم ما
يفيد لزوم النفي كقولهم
لو كان فاعلا لغرض
لكان ناقصا في ذاته
مستكملا بغيره وقولهم
قد ثبت استناد الكل
اليه ابتداء من غير ان
يكون البعض غرضا
وتبعا للبعض ومنها
ما يفيد نفي اللزوم
كقولهم لا بد من
الانتهاء الى ما يكون
البعض لغرض قطعا
للسلسلة وقولهم
لا يعقل في مثل تخليد
الكفار نفع لاحد
وهذا اقرب لان
تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام
مما يشهد به النصوص
ويكاد يقع عليه
الاجماع وبه يثبت
القياس متن

(كالحركة)

كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة و نحو ذلك مما لايحصى لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهومقدورله تعالى من غير شئ من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكرنا بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق و سايط كالاحساس ووجود ما يلتذ به و نحو ذلك ومن الثانى وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى مايكون غرضا ولايكون لغرض فلايصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لايعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم و المصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات و تحريم المسكرات و ما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس و الا ليعبدون و من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية و لهذا كان القياس حجة الاعند شرذمة لايعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث (قال (خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ٣) و لو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعنى منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق و لا خفاء فى ان للافعال والتروك الشاقة تأثيرا فى اثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب و استحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لايحصى و بدلالة العقول اما اولا فلان الخالى عن الغرض عبث لايصدر عن الحكيم أفحسبتم انما خلقناكم عبثا ولاغرض سوى ذلك اجماعا لانا لانثبت غيره والمخالف لايثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف يترتب عليه العقاب اضرار و اضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هى الجهة المحسنة للتكليف و لا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا باناالانم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شئ فظاهر و اما على التنزل والقول بالقبح العقلى فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولالغيره محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال و بين كون المفاد والمنعم به لا يقا بحال المنعم عليه فان افادة مالا ينبغى كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا و لا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعيم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولاخفاء فى ان هذا انما هو على تقدير التكليف

٣ هو التعريض للثواب فانه لايحسن ﴿١٥٧﴾ بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق و يدل عليه وجوه الاول مثل قوله تعالى من يطع الله و رسوله يدخله جنات الآية الثانى انه لا غرض سواه اجماعا لانهم لايثبتون الغرض و نحن ننفى غيره فتعين الثالث ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق و لا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة و رد بان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اثرا لما رتب عليه وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة و تصديق فيمن آمن فمات ولانسلم الاجماع على انه لاغرض سواه فقيل الابتلاء و قيل الشكر و قيل حفظ النظام و قيل امر لا طريق اليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض الا بعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت

متن

واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولانهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لايدل على ان لها تأثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دايرا مع العمل كيف وجميع الافعال لاتفي لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فمات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على انما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة التي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لاغرض سوى ماذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لايهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ماذكرتم يشبه اجارة ولابدفيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف آلاف لاجرة المثل والحق على ان القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لايترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولاخفاء في ان مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لاتحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب وتمكينا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لايكتسب الثواب وان استحقاقا في العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا نحل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل مالا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم مالاتعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لالكم والله اعلم (الفصل السادس في تفاريع الافعال ٤) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لاقبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق قال المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق توصل الى المطلوب

الموصل ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية في الدعوة الى الحق وفي الانابة وفي الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة والاضلال في الاضاعة والاهلاك وقد يسند ان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة والمدفي طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لماثبت من انه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية او البيان بمعنى نصب الادلة او منح الالطاف والاضلال والاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او منع الالطاف او الاسناد مجاز وهذا مع ابتنائه على فاسد اصلهم يأباه ظاهر كثير من الآيات

متن

(ويقابله)

و يقابله الضلال اى فقد ان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى ❊ وانك لتهدى الى صراط مستقيم ❊ وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء و بمعنى الاثابة كقوله تعالى فى حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال فى معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه أئذا ضللنا فى الارض اى هلكنا وقد يسند ان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ❊ ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم ❊ وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام فى الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد فى طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم فى طغيانهم الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعانى لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معانى الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل فى يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التى هى الابتلاء والتكليف فى تضل بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر و بعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادى

(قال المبحث الثانى اللطف والتوفيق ٤) قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية

٤ والعصمة خلق قدرة الطاعة والخذلان {١٥٩} خلق قدرة المعصية فالموفق لا يعصى وبالعكس وقيل العصمة ان لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقيل خاصية يمتنع بسببه صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين ويسميان المحصل والمقرب ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا داعى معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما قالوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس فى معلومه ما هو لطف فى حق الكل ومن ههنا حملوا المشيئة فى مثل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة قسر والجاء متى



والعصمة هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا
خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصى اذ لاقدرة له على المعصية وبالعكس
ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا
من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور
مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه
وردبانه ح لايستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة
ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين
فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا
محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم
من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف
والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة
عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث
الاجل ٢) في اللغة الوقت واجل الشئ يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا
الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم
باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم
شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة
الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اى موته كائن في الوقت الذي
علم الله تعالى في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا
وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت
بدل القتل وخالف في ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل
فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم
بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى
عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة
ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل
الآية لكن لاخفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا
قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم
كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي
علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت
لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم
على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض
بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد

فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جرى العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حيوته وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع ان الخبر من باب الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة ويجوز تأخر الموت ليس تغييرا لعلم الله بل تقريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من النهي لا لما في المحل من الموت متن

فى العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لى درهم ونصفه اى لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعى وقد يقال ان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فى صحيفتهم فقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله مايشاء و يثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ماقدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لومات باجله لم يستحق القاتل دما ولادية اوقصاصا ولاضمانا فى ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل فى الملحمة الوف تقضى العادة بامتناع موتهم فى ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت فى المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق اوظهور الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثانى منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لولم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغيرا لامر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لايقتل وحينئذ لانسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لامحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو الاجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثانى القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثانى لجواز ان لايكون الوقت الذى هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل اونفسه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لايمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لايقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لولم يقتل لعاش الى امد

آخر هو اجله الثاني وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب اسباب لاتحصى من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع الرزق ٢) في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ماساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج مالم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع انذلك لم يصر رزقاله وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولايأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على مايراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمكن من الانتفاع وفي العيني مايصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بماساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد مايشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولايشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به اواخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قدساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولاحراما فجوابكم جوابنا قالوا لوكان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لولم يكن مرتكبا للنهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قديجب وذلك عند الحاجة وقديستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقديباح وذلك عندقصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقديحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير مايباع به الشيء ٢) طعاما كان اوغيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبماله فيه اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس

٢ ماساقه الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي رزقه ولايأكل احد رزق احد وقيل اينتفع به وقد يختص بالمأكول وقيد المعتزلة بان لايكون لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على اصلهم في القبيح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا قالنا النصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله قلنا لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح متن

٢ السعر تقدير مايباع به الشيء ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولوكان البعض من اكتساب العباد فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة متن

ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمعز هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد توليدا كامر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثبات (قال المبحث السادس ٩) لما لم نقل بوجوب شئ على الله كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام فى تفاصيلها ولنعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة ومايشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعى وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه مدخلا فى استحقاق الذم وقد عرفت مافيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع مايحصل او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأمور به مراد الثانى ان منع اللطف نقض لغرضه الذى هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لايكون نقض المأمور به مرادا او غرضا و يتعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولانم ان ايجاد القبيح قبيح وقدمر الرابع ان الواجب لايتم الابما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلايكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لمابقى كافر ولافاسق لان من الالطاف ماهو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلايندفع ماذكرنا بماقيل ان الكافر او الفاسق لايخلو عن لطف ولذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ماهو لطف فى ايمان زيد لطف فى ايمان عمرو فليس فى معلوم الله تعالى ماهو لطف فى حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبنى على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من فى الارض جميعا كلهم ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لايحصى سيما فى اواخر سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مراء لانه لايدل على ان تعليق الامور بمشيئة الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيئته و رضاه وامره على ماقالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها الثانى انه لو وجب لما اخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لايطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح واوفق حق من علم الله

٩ ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها و يبعده عن المعصية لاالى حد الجاء واستدلوا بانه لو جاز منع مايقرب الى المأمور به لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض للغرض و تقريب او تحصيل فيقبح وبان الواجب لايتم الابما يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لايبقى كافر ولافاسق و بانه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء والخلفاء متن

٣ فى مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم ونحوه و يجب لان تركه ظلم وهو ضرر لايكون مستحقا ولا مشتـ

انه لايجدى عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكان فى كل عصر نبي وفى كل بلد معصوم يامر بالمعروف و يدعوا الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف (قال الثانى العوض وهو نفع خال عن التعظيم ٣) يستحق فى مقابلة مايفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالآم ومايجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا و يستحق على الله تعالى بازاله الآلام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة وبازاله الغموم التى لاتستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضرورى اومكتسب اوظن بوصول مضرة اوفوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدى والنذر اواباحته اياها كالصيد اوتمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لامثل الم الاحتراق حين القى صبي فى النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثانى مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما فى تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلايتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية لئلا ينقطع المه و فسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع اودفع ضرر معلوم اومظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولامفعولا بطريق جرى العادة فيخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى فى النار فان الايلام اذا كان مستحقا اومشتملا على نفع او دفع ضرر اوعاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره من الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة فى بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات لابأس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء لسيئة فهى عقوبة لاعوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المؤلم عوضا لا يلامه وان لم يكن حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجاء اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضى وعلى الله تعالى عند ابى على لان التمكين

على نفع اودفع ضرر ولاعاديا قالوا والالم ان وقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لا حسنة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى اوواقعا بامره او اباحته او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا فى لزوم دوام العوض وفى لزوم العلم عند الايفاء بكونه حقه وفى جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفى وجوب كون العوض فى الآخرة وفى حبوطه بالذنوب وفى جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا فى ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون فى الدنيا ام فى الآخرة وفى ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم

(وعدم) من

وعدم المنع بعلم اونهى اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما
بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه وللقاضى ماورد فى الحديث من انه
يأخذ للجماء من القرناء وماثبت فى الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب
بان الحديث خبر واحد فى مقابلة القطعى مع انه لايدل على كيفية الانتصاف فلعلها
تكون بايفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشى عن السباع والاموال
عن الضياع حتى لايجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه
منعا للرزق عنها اللهم الااذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره
بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله كما فى استعمال البهائم او باباحته كما فى ذبحها او بتمكينه
مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما فى المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم
ومنها انه اذا استوى لذة والم فى كونهما لطفا فالجمهور على انه تعين اللذة ويقبح الالم
لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما كما بين
المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان
العوض يستحق دائما عند ابى على كالثواب اذلو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض
آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابى هاشم اذلو شرط الدوام لماحسن بدونه واللازم
باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لنا فع منقطعة ومنها انهم اختلفوا فى انه هل
يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد
اللذة والمنفعة وفى الثواب يعتبر التعظيم به فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز
التفضل بقضاء عوض المظلوم من الظالم بناء على ان حقه فى الاعواض المقابلة
بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه فى الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز
التفضل لعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب
على الله لا يصح اسقاطه اذ لانفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعاله بخلاف
الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضى لايصح
كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجانى والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما فى
الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة
الجهالة فى ذلك متأكدة ومنها اختلافهم فى ان العوض هل يجب ان يكون فى الآخرة
وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز فى الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على
النقيض وفى انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى
تقدير الجواز هل يجوز الآلام ويحسن المحن لمجرد العوض له هو رأى ابى على بناء على
ان للعوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لابد مع
ذلك من ان يكون الطافا للمؤلم فى الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار
كما هو رأى الضميرى ام لابد من كلا الامرين كما هو رأى ابى هاشم بناء على انه لما جاز



مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو فى حق من يوقف من تفضله فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقتة تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضميرى فى ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة فى ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام غير العاقل نفى الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا فى انها تكون فى الدنيا ام فى الآخرة وفى ان البهائم هل تدخل الجنة و يخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفى ان عاقبة امرها ماذا وفى بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتنى كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل فى الدنيا وقيل فى النار بتخفيف العذاب (قال الثالث الجزاء وسيأتى) وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتى فى مقصد السمعيات على التفصيل (قال الرابع الاخترام ٤) ذهب بعض المعتزلة الى ان البارى تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان فى تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روى انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان فى علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو على انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى لولا وسوسته (قال الخامس الاصلح ٨) ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده فى الدين والدنيا وقال البصريون بل فى الدين فقط فيعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح فى الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن فى معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف و يطيع وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور

٤ اذا علم من المعصوم او التائب انه يكفر او يفسق لو بقى لما فى تركه من تفويت الغرض وجمهورهم على انه لا يجب لان التفويت انما هو بفعل العبد متن

٨ الخامس الاصلح للعباد فى الدين عند البصريين والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من الاصلح لكل احد حتى ليس فى المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها كالحكيم امر بطاعته ولم يعطه القدرة وعدم التضرر بما يوصل اليها وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة الى الفظاظة وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند خلوص الداعى والقدرة قطعى ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات واوجب بمقتضى تمثلا تكم على كل احد ما هو الاصلح لعبيده والزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود ٧ (نظرهم)

نظرهم فى المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم فى صفات
الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطى المأمور مايصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل
كان مذموما عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة
والرجوع الى الطاعة لايجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع فى حصول
المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم
انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة
والملاطفة لااضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو فى حكيم محتاج
الى طاعة الاولياء او رجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم
لديه الاقدار ويكون للشئ بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعى
والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى
اللزوم عند تمام العلة والكلام فى الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين
هذا من ذاك لنا بعد التنزل الى القول لوجوب شئ على الله وان ليس الصلاح
والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لووجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات الثانى
يلزم على ماذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احدما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان
دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ ان لايجب
عليه شئ مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن
الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار اذ لو كان الخروج
او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان الاصلح لهم الخلود لعلمه بانهم لو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه قلنا لاخفاء فى ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح
وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تعجيز مشقة فلم لا يكون انقاذ
من علم انه يعود اصلح مع انه تعجيز راحة الرابع يلزم ان لايستوجب الله على فعل
شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن رد وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى
غير متناهية فاى قدر يضبطونه فى الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل
ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع تصير مضرة فيما اذا زاد
من الدواء على القدر الذى فيه الشفاء اجيب بانه لايعقل ان يكون ضم الصلاح الى
الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله
تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء فى القدر الزائد جاز
ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة فى الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ماليس
بنفع مثلا النافع فى الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس

٧ فى النار وان يكون كل ما يفعله بالعباد اداء الواجب فلا يستوجب شكرا وان تتناهى مقدوراته من اللطف وان تكون اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد واصلح للعباد وان لايحسن الدعاء لدفع البلاء وان يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء وان لا يبقى له فى التفضل مجال ولا تكون له خيرة فى الافضال

متن

بنفع لان عمله ليس فى دفع تلك الحرارة التى هى المرض بل فى اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح فى الدين فانه لايتقدر بقدر ولاينتهى الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لالتناهى قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لاتعتبرون فى وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعويضه للثواب مع علمه بانه لايدركه بل يقع فى العقاب ولو انه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان تكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء فى ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعرى الجبائى ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين لطفا لا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى اباجهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبين ابى جهل فى الانعام والاحسان ورجع فضل النبى عليه السلام الى محض اختياره من غير امتنان وان منع اباجهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر او وجب الاصلح لما بقى للتفضل مجال ولم يكن لله خيرة فى الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتى الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد

(الفصل السابع فى اسمائه وفيه مباحث) معظم كلام القدماء فى هذا الفصل شرح معانى اسماء الله ورجعها الى ماله من الصفات والافعال والمتأخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال المبحث الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال

٤ هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وضعه او ذكره فتغايرها ضرورى وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما فى قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبنى على انه اخذ المدلول بحيث يعم التضمن واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مع انه يوهم ان التنازع اسم وليس كذلك ضعيف اذ قد يقدس الاسم ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لاينافى وحدة الذات فان قيل لاخفاء فى تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلايظهر ما يصلح محلا للنزاع ٣ (والتجرد)



والمجرد عن الزمان فيهما بل الفعل والحرف على ماهو مصطلح النحاة والمسمى
هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها
ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلاخفاء في تغاير الامور الثلثة وانما
الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري
من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات
وماهو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل ومالايقال انه هو ولاغيره
كالعالم والقادر وكل مايدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه
انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف
وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقرو قديم الا ان الاصحاب اعتبروا
المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء
ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شيء ماله العلم لانفس العلم والشيخ اخذ المدلول
اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير
الذات ومدلول العالم العلم وهو لاعين ولاغير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل
فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى في الازل الها وعالما
وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد
الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع
في الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق حينئذ معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله
تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ماتعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما
التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي
صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى
لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ وترجع الاحكام الى المدلولات
كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى
نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول
بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولايلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك
المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن
يفسر بما لايليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم اوهو كناية عن تسبيح الذات
كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال
مالايخفى اولفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء
انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان
وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان

٣ والاشتباه قلنا عند
ذكر الاسم قد يتعلق
الحكم بالمدلول كما
في كتب زيد وقد
يتعلق بالدال كما في
كتبت زيدا حتى كان
لكل لفظ وضعا علميا
بالنسبة الى نفسه كما في
قولنا ضرب فعل
ماض ومن حرف جر
على ان من الاسماء ما
هو من افراد المسمى
كالكلمة والاسم
ومن المدلولات ماهو
ذات المسمى كالانسان
وما هو عارض كا
لضاحك والمسمى
قد يراد به المفهوم
وقد يراد به ماصدق
هو عليه من الافراد
فلا يبعد ان تورث
هذه الاطلاقات
اشتباها في اطلاق
ان الاسم نفس المسمى
ام غيره متن

فى تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة
لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان فى الآيتين دلالة على المغايرة حيث
اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص
الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض
غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه متركب من الحروف وبانه عجمى او عربى ثلاثى
او رباعى والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان
متمكنا فى المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثانى قوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى
واحد لاتعدد فيه واجيب بان النزاع ليس فى نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن
اللفظ بالتسمية وان كانت فى اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على
التسمية كما فى الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم
العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقى وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات
فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لايكاد يصح لان النزاع ليس فى اسم
بل فى افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير
ذلك على ما يشهد به كلامهم الا يرى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله
تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره
الامام الرازى من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى
واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع
والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا
قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان فى مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذى هو
من جملة الاسماء مسماه الذى هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذى هو الذات
الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان فى قوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو
غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذى هو ذات الواحد الحقيقى الذى
لاتعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف فى لفظ الاسم وانه فى اللغة موضوع
للفظ الشئ او لمعناه بل فى الاسماء التى من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء فى انها اصوات
وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء فى ان
مدلول اسم الشئ ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو
من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشئ ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير
من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع فى كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس
لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه

(كقولنا)

٧ المبحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية ﴿١٧١﴾ خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يراد فيه وكان مشعرا باجلال من غير وهم اخلال لنا انه لايجوز في حق النبي صلى الله عليه وسلم بل لاير تضيه آحاد الناس قالوا شاع في سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف على دليل شرعي ولاعبرة بالقياس في الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالي اجراء الصفات اخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلايل اباحة الصدق بل استحبابه الا المانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يصلح الا لمن له الولاية وانما لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الاخلال ولا يمثل الحارث والزارع لعدم الاجلال متن

كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق اوعارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه امغيره (قال المبحث الثاني ٧) لاخلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورداذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولامنع وكان هوموصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال بجواز الصفة وهوما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات و يشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم اسما لمارم من العظام او بلى و باسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في فوايد شرح الاصول لنا انه لايجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لاخلاف فيما يراد ف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لايثبت الابدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لاولاية عليه الاللاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لايجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حق الباري تعالى فان المعرفة قدتشعر سبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه و يمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ماغاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والرؤية وفيه ايهام لايجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل فقد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لايكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لايخلو عن نوع تعظيم ورعاية

ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولاخفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع مايكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله يأله اووله يوله اولاه يليه اذا احتجب اولاه يلوه اذا ارتفع اوغير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لاينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى و بانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له ان يكون هو الذات مع انه لايعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لايكون الاحسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس و يتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى و بان العلم لايكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلايخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لاتتناهى بحسب لاتناهي الاضافات والمغايرات فاوجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباري والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لايكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من غلمانه الجملة كاف لمهماته من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ماسواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون

٧ مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وبعض العوارض من الصفات والافعال والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى ولاخفاء في امتناع الثاني واختلفوا في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشيء لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف الباري تعالى كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة ويجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم داخلا فيها مبهما لايعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها بالنسبة الى ماعداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين متن (خارجا)

خارجا وان يكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ماعداها وان يكون داخلا فيها لايعرفه بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولاخالية من الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اي جعل الاسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ماقال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التأمل في معانيها (قال المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول) اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام ومايلايمها ومباحث الامامة (قال الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة (قال المبحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ مااوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن ٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب اونسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لاتحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لايستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لاتفي بها التجربة الابعد ادوار واطوار مع مافيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنايع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العايدة الى الجماعات من

٢ خص بشريعة وكتاب والبعثة لتضمنها مصالح لاتحصى لطف من الله تعالى ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولاعنه خلافا للحكماء وبعض المتكلمين ذهابا الى ان مقتضى الحكمة يجب ان يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل

منن

المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ماسيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لايكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لايوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ماعلم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ماذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية التي لاتتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لايتجاسر عليها العقلاء ولايفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لاينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاياتها من الامتثال والاجتناب وانه لايستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان من اوجدها ودعا الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لامعنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع لمجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولايقبح تركها على ماهو المذهب في سائر الالطاف ولا تبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال والمنكرون) المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولااعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج

٤ شبه احداها انها تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضروري الثاني انها عبث لان ماحسن عقلا يفعل وما قبح يترك ومالم يحسن ولم يقبح يفعل حسب المصلحة ورد بانها تعاضد العقل فيما يستقل وتعاونه فيما لا يستقل وتدفع الاحتمال فيما يظن وتكون الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض الى العقول المتفاوتة مظنة اختلال النظام الثالث ان مبناها على التكليف بما لا ينتفع به العبد لتضرره ولا المعبود لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام ورد بان نفعه جدا غاب الرابع ان في الشرائع مايشعر بانها ليست من عند الله كافعال الصلوة والحج والوضوء والغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد بانها ابتلاء وتأكيد لملكة الامتثال عند الظاهر بين وحكم واسرار خفية ظاهرة على المحققين الخامس القدح في المعجزة وسيأتي ان شاء الله تعالى متن (اليها)

اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفه النافين لاختيار البارى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى التكاليف ودلالة المعجزات و هؤلاء آحاد واوباش من الطوايف لاطائفة معينة يكون لهـا ملة و نحلة و بالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولاسبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا له اويخلق علما ضروريا فيه الثانية و هى للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل و يفعل وان لم يكن نبى اومخالفاله قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي واياما كان لاحاجة اليه فان قيل لعله لايكون حسنا عندالعقل ولا قبيحا فلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لايعارض تنجز الاحتياج و يترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان مايوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي و يؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقدلايستقل فيدل عليه ويرشده ومايخالف العقل قدلايكون مع الجزم فيدفعه النبي اويرفع عنه الاحتمال وما لايدرك حسنه ولاقبحه قد يكون حسنا يجب فعله اوقبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر فى بيان حسن الاشياء و قبحها على ما تقدم الثالثة ان العمدة فى باب البعثة هى التكاليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لايشتمل على فائدة للعبد لكونه فى حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولاللمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع و ايضا منه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعنى الاستغراق فى معرفته والفناء فى عظمته والجواب ان مضاره الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعهـا الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية و اذا تأملتم فالتكليف صرف الى ماذكرتم لاشغل عنه على ماتوهمتم الرابعة وهى لاهل الخلاعة المنهمكين فى اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرايع مشتملة على افعال و هيئات لانشك فى ان الصانع الحكيم لايعتبرها ولايأمر بها كمانشاهد فى الحج والصلوة وكغسل بعض الاعضاء لتلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشـارع ابتلاء للمكلفين و تطويعا لنفوسهم وتأكيد الملكة امتثالهم الاوامر والنواهى ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون فى العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين فى بحار اسرار الشريعة الخامسة القدح فى ثبوت المعجزة و وجه دلالتها و نقلها سيأتى باجوبتها (قال المبحث الثانى المعجزة ٧) مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما

٧ امر خارق للعادة مقرون بالتحدى و عدم المعارضة وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة والرسـالة و زاد بعضهم قيد موافقة الدعوى و بعضهم مقارنة زمن التكليف اذ عند انقراضه تظهر الخوارق لا لقصد التصديق من

فى الحقيقة و قيل للمبالغة كما فى العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأى الاشعرى ان
ههنا تجوزا آخر هو استعمال العجز فى عدم القدرة كالجهل فى عدم العلم وهو فى الحقيقة
ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود
بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فالعجز الحقيقى عن المعارضة لو وجدت المعارضة
الاضطرارية والمعجزة فى العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة
وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار
ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق و احترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الاولياء
والعلامات الارهاصية التى تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى
من الانبياء حجة لنفسه و بقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام
الرازى و فيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعى و من جهته
احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول
معجزتى ما ظهر منى فى السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة
للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال
الشيخ ابو الحسن هى فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق
وقال بعض الاصحاب هى امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان
القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدى و لا مقصود به اظهار
الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا
فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدى كما اذا قال معجزتى ما يظهر منى يوم كذا فظهرت
و يمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدى مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة
فيما جعله شاهدا لدعوته و تعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا
اذا باريته الفعل و نازعته الغلبة و تحديته القراءة اينا اقرأ و بالتحدى يحصل ربط
الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص و هو ساكت لم يكن معجزة و كذا
لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدى قالوا و يكفى فى التحدى
ان يقول آية صدقى ان يكون كذا و كذا و لا يحتاج الى ان يقول هذه آيتى ولا يأتى
احد بمثلها فعلى هذا لا تكون معجزة نبى ماض و لا معاصر معجزة للغير و عن الثانى
ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب و التشبيه والمحققون
على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبى اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
شاعت وكان هو مظنة البعثة كما فى حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل
الكتاب و الكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت
من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اى ارهاص او كرامة و الا فارهاص

(محض)

٦ وكذا امكان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا الملك فطولب بالحجة فقال ان يخالف الملك عادته و يقوم عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال لا استدلال بقياس الغائب على ﴿١٧٧﴾ الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمالات لاينبت معها المقصود الاول ان يستند ذلك الامر الى المدعى الخاصية فى نفسه او مزاج فى بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص او الاوضاع الفلكية او الى ملك او جنى او غير ذلك الثانى ان يكون ابتداء عادة او تكريرا بما لايكون الا بعدد هور الثالث ان يكون مما يعارض ولم يعارض لغرض او عورض ولم ينقل لمانع الرابع ان لايكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض او لثبوت غرض آخر كالطف المكلف او اجابة الدعوة او معجزة لنبى اخر او ابتلاء للعباد او اضلال لهم و بعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يفيد اذا استحال الكذب فى اخباره وما ذلك الا بالسمع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية لاتنافى حصول العلم القطعى (٢٣) (ى) كما فى سائر العاديات وتفصيلا اولا بانا بينا ان لا مؤثر سيما فى مثل هذه الغرايب الا الله تعالى على ان مجرد التمكين كاف فى افادة المطلوب وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا انه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط الاهتمام وكمال الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل نبى من جنس ماغلب ٧

محض كظهور النور فى جبين عبدالله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون المتنبى و عن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله فى العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لايشترط المقارنة وعلى التقديرين لايصح من ذلك النبى تكليف الناس بالتزام الشرع ناجز الانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضى ثم المراد بعدم المعارضة ان لايظهر مثله ممن ليس بنبى واما من نبى آخر فلا امتناع وزاد بعضهم فى تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون فى زمان التكليف لان مايقع فى الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان مايظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لايشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسول (قال واما امكانها فضرورى ٦) قدح بعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دهنا والمدعى للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات و بعضهم بانها على تقدير ثبوتها لاتثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لايفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه اولكاده لافادة خبر الواحد لان كل طبقة بفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطة حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة فى نفسها ممتنعة فى العادة بمعنى انها لم يجز العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضرورى وابداعها ليس ابعد من ابداء خلق الارض والسماء ومابينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لاينافى الامكان الذاتى على ماسبق فى صدر الكتاب وعن الثانى بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لايستحق الجواب واما وجه دلالتها اى وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لماجرت العادة به

من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضرورى بصدقه كما اذا قام رجل فى مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف هذا الملك عادته و يقوم عن سريره ثلث مرات و يقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر فى العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين فى العلميات التى هى اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن فى افادة العلم الضرورى لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعى الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفى الدلالة على الصدق فى الجزم به وهى انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعى بخاصية فى نفسه او مزاج فى بدنه او لاطلاع منه على خواص فى بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثانى احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او تكرير عادة لا تكون الا فى دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما عارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر المعارضة او المواضعة من القوم وموافقة فى اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض فى فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا بمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبى آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد فى دفعه كما فى انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده و بعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعى صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب فى اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع فى حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات كما يحصل فى المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالى باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله وحده سيما

(فى مثل)

٧ على اهل زمانه كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى عليه السلام والموسيقى فى زمن داود عليه السلام والفصاحة فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء فى ترتب الغايات على افعاله وان لم تكن اغراضا على انا لا ندعى سوى انها تدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا او لم يكن ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز عقلا فمعلوم الانتفاء قطعا ومنا من قال باستحالته لافضائه الى التعجيز عن الادلة على صدق دعوى الرسالة اولان الصدق لازم لها بمنزلة العلم لاتقان الفعل اولان التسوية بين الصادق والكاذب سفه وخامسا انها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا وانشأت الرسالة فيك متى

في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليهم وسلم وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاى غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قام القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا كالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن هنا يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشاني من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لتاتي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة ٢) لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله تعالى عنه وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى

٢ طريق اثبات النبوة على الاطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غير وهذا لا ينافي خلق العلم الضروري بها او ثبوتها باخبار من نبي آخر او كتاب

متن

ابتداء محمول على مايصلح دليلا للنبوة على الاطلاق و حجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذى لانبي قبله ولا كتاب واما ماسيأتى من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بماشاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ماتبين انشاءالله تعالى (قال المبحث الثالث ٢) فى طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة و بثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لايوافق ماعلم بالضرورة من الدين اما تقريرهم فى الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدنى بالطبع اى محتاج فى تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بنى نوعه للتعاون والتشارك فى تحصيل مايحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقى من الحر والبرد والمسكن الملايم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامى من السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولايمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد من ان يخبز هذا لذلك وذلك يخيط آخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التى لابقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لايتم الا بمعاملات فيما بينهم وبمعاوضات ولاينتظم الا بقانون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ضابط لما لاحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهى مايحتاج اليه و يغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولابد له من شارع يقرره على ماينبغى متميزا من الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم و يلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه فى مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هى البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات فى حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مختص يدل على ان شرعه من عند ربه و يقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذى يجتمع فيه خواص ثلث هى الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ماشرحه فى الشفاء وغيره انه يكون كاملا فى قوته النفسانية اعنى الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادى العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع مايمكن للنوع دفعة اوقريبا من دفعة اذلا يحل هناك ولا

٢ قال الحكماء ان الانسان يحتاج فى تعيشه الى اجتماع مع بنى نوعه وتشارك لايتم الا بمعاملات ومعاوضات تفتقر الى قانون متفق عليه يقرره على ماينبغى من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضى الاقرار به والانقياد له وهى بحسب القوة الانسانية الاطلاع على ﴿١٨﴾ المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب و بحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة ومدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنها من الاجسام وباعتبار السكنات الامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوة الغاذية وخوادمها ومن ههنا جاز ان تتمثل لقوته المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة تخاطبه وتحدث فى سمعه كلاما منظوما يحفظ ويتلى وهذا هو الوحى ونزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المعاد وصلاح (احتجاب) العباد مع نفى القصد والغرض من افعاله والعلم بالجزئى على الوجه الجزئى فى اوصافه فقرروه بان العناية الالهية اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضى فيضان ذلك النظام على الترتيب ٣

احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن
عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا
يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها
هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنها فيعنون بالخطا نص هذه القوى
وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور
خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلايكون من خواصهم وان مشاهدة الملك
وسماع كلامه مجرد عبارة لايقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية
وان ماذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي يصير خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات
فاجمالا انه لايبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ لافعال غريبة
بسبب مالها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب
او حاصل لها بالاكتساب على ماهو شان اكثر الاولياء وهذا لاينافي اتحاد النفوس
بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب
القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على
المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك
وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة
بصور مايستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عاقلة بذواتها وان العلم بالعلل
والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لايكون
الاعلى وجه كلي خال عن قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها
على الوجه الجزئي اما بجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء
واما لارتسامها في النفوس السموية كذلك على مايراه بعضهم ومعنى اتصال النفس
بالمبادي العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال
المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة محاذية شطر الشمس ولايلزم
من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان القبول لكل صورة استعدادا
يخصها والثاني ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل
وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار
بل من اصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف
لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف
في اجسام آخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث
الامساك عن القوة مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة
بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات
الاصلية المحوج الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى

٣ والتفصيل الذي من جملته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق العلوم ولا خفاء في ان هذا لايكفي فيما ثبت بالضرورة من الدين

متن

جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التي بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر ولوفي اما اولا فلصال رطوبته بسبب الحرارة الغريزية المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تعتدل الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء والسكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فتخاطبه وتحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه تعالى بل جميع المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب مابه يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف

(لا يجب)

ع صلى الله عليه وسلم لانه ادعى الرسالة وهو ظاهر واظهر المعجزة لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من الاحوال اما النوع الاول منه فبيان الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى باقصر سورة منه مصاقع البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية فعدلوا عن المعارضة الى المقارعة وهو دليل العجز ووجه الاعجاز عند الاكثرين كونه فى الطبقة العليا ﴿١٨٣﴾ من البلاغة وعند الكثيرين الصرفة وهى ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد بان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك لا من عدم المعارضة مع سهولتها وبان ترك كمال البلاغة ادخل فى الاعجاز بالصرفة وبقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وقيل كونه على اسلوب غريب مخالف لما دل عليه كلامهم وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل اشتماله على دقايق العلوم والحكم والمصالح وقيل على الاخبار عن المغيبات وردت بان خرافات مسيلمة وغيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من البلغاء والحكماء سالم عن الاختلاف والتناقض ومشتمل على العلوم والحقايق وكثير من السور خال عن الاخبار عن المغيبات ووجه دفع المطاعن اجمالا ان رؤساء العرب مع حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به واذعنوا ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر وتفصيلا الجواب عما يورده بعض المعاندين من اعداء الدين مثل ان فيه غير العربى كالاستبرق والسجيل فكيف يكون عربيا مبينا وان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان فيه مقدار احدى عشرة آية من كلام البشر وهى ٣

لايجب وقد وجد ماهو مبنى عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملئكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا فى الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هى واجبة فى الحكمة اراد تبقية النظام على الوجه اللايق ومن قال فى العناية اراد تمثل النظام فى علمه الشامل ومن قال فى الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذى يسوق النوع من النقصان الى الكمال لابد ان يبعث الانبياء ويعهد الشرايع كما هو موجود فى العالم ليحصل النظام وبتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذى خلقوا لاجله (قال المبحث الرابع محمد رسول الله ع) ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف فى ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبى لما بينا اما دعوى النبوة فبالتواتر لا تفاق حتى جرت مجرى الشمس فى الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد وبلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم فى الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلاث مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط فى هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها اوعارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثانى فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على مايعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان

واحاطتهم باساليب الكلام وهذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين وينجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهى ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التى لابد منها فى الاتيان بمثل القرأن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القرأن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرأن كانوا يتوقفون فى بعض السور والآيات الى شهادة الثقاة وابن مسعود رضى الله تعالى عنه قد بقى مترددا فى الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرأن معجزا بنفسه لكان كافيا فى الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعى البطلان وعن الثانى بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا فى زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب فى الخطب والرسايل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد بان حماقات مسيلمة ومن يجرى مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن المغيبات التى لا توجد الا فى قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا ينسب الى القاضى على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم

٣ رب اشرح لى صدرى الآيات فكيف يصح التحدى بسورة واقلها ثلث آيات وان فيه ما تمسك به اهل الغواية مثل الرحمن على العرش استوى وان فيه عيب التكرار كقصة فرعون وفباى آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين وان فيه اختلافا كثيرا فى القرآت فكيف يصح قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين والكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك والجواب انه لا يجمد توافق اللغتين او جعل الكل عربيا تغليبا وان الخطاء اما فى التخطئة على ما بين فى علم النحو وان المحكى لا يلزم ان يكون عبارة المحكى عنه وفى التشابه فوائد مثل مثوبة النظر او التوقف والتكرار ربما يكون من المحاسن ٢ (البلغاء)

البلغاء لانحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام ورب مايقدر نظم ركيك يضاهى نظم القرآن على ماروى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعنى البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف وان نبي عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفى القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذلم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون و يفعلون والمطالع على مثل ياايها الناس و ياايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثانى ان نظمه بالغ فى الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثانى جمعها مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على حسب مايقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخى معانى النحو فيمابين الكلم على حسب الاغراض التى يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان فى بعض كتبنا فى فن البيان وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه و بلاغته وسلاسته فى جزالته و يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل ياارض ابلعى ماءك الآية لذلك لالعدم تأتى المعارضة مع سهولتها فى نفسها الثانى انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل فى البلاغة وادخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير فى مقام التحدى انما يحسن فيما لايكون مقدورا للبعض و يتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفى ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغى ان يؤتى بالكل فى اعلى الطبقات لكونه ابلغ فى خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان يأتى بماهو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات فى باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل ياارض ابلعى ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالغرض واوضح فى المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ماليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق فى الصناعة الى ان يأتوا بما يوازى او يدانى دون ما القاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم فى اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا فى القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ماهو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه و بلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء او شعر

٣ والاختلاف المنفى هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الاعجاز وهم التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير و بمعنى الشعر متن

الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعين ليست الاهزءة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين فرد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين فى علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذب به حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن بل الانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهى قوله تعالى رب اشرح لى صدرى ويسر لى امرى الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض فى التحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات تمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد فى طلب المراد ولفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين فى العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون فى عدة مواضع وكاعادة فباى آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين فى سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه فى القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على اثنى عشر الفا ورد بان المراد من الاختلاف المنفى هو التفاوت فى مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقدير الطعن فاسد من اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبنى على ان كلمة لو فى اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعنى عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو فى الآية على ما هو قانون الاستدلال كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم اى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافى الكلامين ورد بمنع وجود شرايط التناقض

٦ (واما النوع الثانى) فن الماضية قصص الانبياء وغيرهم ومن المستقبلة الواردة فى التنزيل قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها ﴿ ١٨٧ ﴾ * الم غلبت الروم الى قوله تعالى لايخلف الله وعده سيهزم الجمع و يولون الدبر لتدخلن المسجد الحرام ونحو ذلك وفى الحديث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعلى كرم الله وجهه تقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار رضى الله تعالى عنه ستقتلك الفئة الباغية وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سيبلغ ملك امتى مازوى لى منها واخباره بزوال ملك كسرى وقيصر وباستيلاء الاتراك وغيرذلك مثن

٧ واما النوع الثالث فكان النور الذى كان ينتقل فى آبائه وولادته مختونا مسرورا وخاتم النبوة ورؤيته من خلفه وكاتصافه بغاية الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ولادته واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ؟

وقد بين ذلك على التفصيل فى كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر للسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضى الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك ياسامرى ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارأيت الذى يكذب بالدين فذلك الذى يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم يولون مدبرين ومن المقتضب فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ومن المجتث مطوعين من المؤمنين فى الصدقات ومن المتقارب واملى لهم ان كيدى متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لايكفى بل لابد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان فى كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع (قال واما النوع الثانى ٦) من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم عليهم السلام على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولاتلقن من كتاب على ما اشير اليه بقوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولاقومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما فى القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لايخلف الله وعده سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولى بأس شديد ليستخلفنهم فى الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لايأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه تقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتى مازوى لى منها وقوله الخلافة بعدى ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد فى صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصوالح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر فى آلاتها فتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك (قال واما النوع الثالث ٧) من انواع

٢ ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية النوق وشهادة الشاة المسمومة وتسبيح الحصى ونحو ذلك مما لايكاد يحصى متن

٧ وقد يستدل بوجوه اخر تشهد للمنصف بنبوته صلى الله عليه وسلم احدها ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية والخارجية الثانى مااشتمل عليه شريعته من امر الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات وغير ذلك الثالث ظهور دينه على الاديان مع قلة الانصار والاعوان وكثرة اهل الضلالة والعدوان الرابع انه ظهر على فترة من الرسل واختلال فى الملك وانتشار الضلال واشتهار المحال وافتقار الى من يجدد امر الدين ويدفع فى صدور الملحدين ويرفع لواء المتقين ولم يكن بهذه الصفة غيره من العالمين متن

المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تربى على الف وقد فصلت فى دلايل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة و بعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة فى ذاته اوامور متعلقة لصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذى كان ينقلب فى آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته وماكان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كان يرى من قدامه والثانى كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية فى العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وككونه مستجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس رضى الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه فى الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابى لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسنى يوسف فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوايم فرسه والثالث كخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة وباظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير وحنين الجذع فى مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب وهب ابن اوس بقوله اتعجب من اخذى شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى وغيرذلك مما لايعد ولايحصى (قوله وقد يستدل٧) ماسبق هو العمدة فى اثبات النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشاد الطالب الحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن البديعة الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لايجتمع الا لنبى وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة الثانى ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم مافيها من دقايق الحكمة علم قطعها انها ليست الاوضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الانبيا الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض آحادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آرائهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم

(وظهر)

و ظهر دينه على الاديان و زاد على مر الاعصار والازمان و انتشر فى الآفاق والاقطار و شاع فى المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم و فرط حميتهم و عصبيتهم و بذلهم غاية الوسع فى اطفاء انواره و طمس آثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الابعون الهى وتأييد سماوى الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الامن يهدى الى الطريق المستقيم و يدعو الى الدين القويم و ينظم الامور و يضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل ونفرق للسبل و انحراف فى الملل و اختلال للدول واشتمال الاضلال و اشتغال بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران و وطئ الامهات والترك على تخريب البلاد و تعذيب العباد والهند على عبادة البقر و سجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولامولود وهكذا سائرالفرق فى اودية الضلال واخبية الخيال والخبال افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لايرسل رحمة للعالمين ولايبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشان و يؤسس هذا البنيان غيرمحمدبن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات و اكمل التحيات (الخامس النصوص ٧) الواردة فى كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربى المشهورة فيما بين امهم اما فى التورية فمنهاماجاء فى السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سيعير واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بسيعير فانه كان يسكن من سيعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران فى طريق مكة قبل المدن بميلين و نصف و هو كان المنزل و قد بقى اليوم على يسار الطريق من العراق الى مكة وهذا ما ذكرفى التورية ان اسمعيل اقام برية فاران يعنى بادية العرب ومنها ماجاء فى السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم انى مقيم لهم نبيا من بنى اخوتهم مثلك واجرى قولى فى فيه و يقول لهم ماآمرهم به والرجل الذى لا يقبل قول النبى الذى يتكلم باسمى فانا انتقم منه والمراد بنى اخوة بنى اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل ولاالى عيسى لانهم لم يكونوا من بنى اخوتهم ولا الى موسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين فتعين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومنها ما جاء فى السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد و يكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما فى الانجيل فمنها ما ورد فى الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابى حتى يمنحكم و يعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد

٧ (الخامس نصوص الكتب ﴿ ١٨٩ ﴾ السماوية ففى التورية جاء الله من طور سيناء واشرف من سيعير واستعلن من جبال فاران و فى الانجيل انى اطلب الى ابى وابيكم حتى يمنحكم و يعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد وفى الزبور تقلد ايها المختار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك لمسنونة والامم يخرون تحتك واماالمنكرون فاكثرهم اهل جهل وعناد وغاية متشبث الآخرين القدح فى النسخ مطلقا وفى نسخ دين موسى خصوصا اماالاول فلوجهين احدهما انه امالالمصلحة فعبث اولمصلحة لم يعلمهااولا فجهل او علمها واهملها ثم رعاها فبداء قلنا لمصلحة تجددت وثانيهما ان الحكم اماموقت فنفيه بعده لايكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل ففى علم الله اماان يستمر الى الابد فلا يرتفع او الى غاية مافبعدها لارفع ولانسخ قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده ومابعده والمعلوم استمرار الوجوب الى وقت النسخ ٦

والفارقليط روح الحق واليقين وفى الخامس عشر واما فار قليط روح القدس الذى يرسله ابى باسمى هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال وانى قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به و قوله باسمى يعنى بالنبوة ومعنى الفار قليط كاشف الخفيات وفى السادس عشر اقول لكم الآن حقا ويقينا ان انطلاقى عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابى لم يأتكم الفار قليط و ان انطلقت ارسلت به اليكم فاذا جاء هو يفيد اهل العالم و يدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم و يدبركم ويذكركم لجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما فى الزبور فقوله تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعنى ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال فى تلخيص المحصل وامثال هذا كثير فى كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبى آخر ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصرى فى كتاب غرر الادلة ما يوقف من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه السلام واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجرى مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها او لانه راعاها فبداء او نقول ان كان فى شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها او لانه اهملها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء يصلح فى الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا ورد فى التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وحينئذ فاما ان يعلم الله تعالى استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا رفع بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هى وقت نسخه ورفعه ولا تناقض فى ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد او الابد واجب حينا دون حين وانما التناقض فى رفع الوجوب بعد تأبيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه

٦ ولا تناقض فيه وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت صوم الابد واجب واما الثانى فلوجهين احدهما تواتر التأبيد مثل تمسكوا بالسبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم فعبارة عن طول الزمان وثانيهما انه ان كان قد صرح بدوام شريعته فذاك او بانقطاعها لزم تواتر ذلك لتوفر الدواعى ولم يتواتر او سكت عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعى والنقلة فى كل طبقة او سكت وتقررت بحكم الاصل او تكرر الاسباب

متن

(وهذا)

٢ المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين لا الى العرب خاصة وانه خاتم النبيين لا نبي بعده ﴿١٩١﴾ ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وفضله النصارى على الكل بانه روح من الله تعالى وتقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وتربى في حجر الانبياء وتكلم في المهد ولم يخل قط عن التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع في هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا بل الافضل من كان غاية في التوحيد والمعارف وانه في الخيرات والكمالات مع ولادته من المشركين والمشركات ونشأته فيما بينهم ومن دام على ملاحظة جناب القدس مع الشغل الظاهر بما يؤدي الى نظام امر العباد في المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد ومن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان وروضته ظاهرة تأتيها الزوار وتستنزل بها البركات متى

وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافي التأبيد وعليه يبتني امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدناه في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار وعلى ان التحقيق ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأبيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولاظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد فالدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والمحال او على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم (قال المبحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال في القرآن ما يدل على ان التوراة والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن ويخالفه فيختص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس قبل نزول القرآن او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى

السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لايسعه الا اتباعه على ماقال عليه السلام فى حق موسى انه لو كان حيا لماوسعه الا اتباعى فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لايبعث نبى بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذى هو امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على اوجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة فى القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصايص لاتعد ولاتحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح فى هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله تعالى ولافخر وقال عليه السلام لا تخيرونى على موسى وما ينبغى لعبد ان يقول انى خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا فى الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وتربى فى حجر الانبياء والاولياء وتكلم فى المهد بعبودية نفسه وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع فى هلاك نفس اوسبيها او استرقاقها ولا فى اخذ مال ولاولد ولا ايذاء لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم هو فى السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذو والآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والتربى فى حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق فى التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهر تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه مع ذلك فاين هى من معجزاته ثم الكون ميتا فى الارض انفع للامة من الكون حيا فى السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مما نطق به العجماء وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لايضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس فى كبد السماء فصياح الخصماء نباح الكلام فى الليلة القمراء (قال خاتمة ٥) قدثبت معراج النبى صلى الله عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف فى انه فى المنام او فى اليقظه و بالروح فقط او بالجسد والى المسجد

٥ معراج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وهو فى اليقظة وبالجسد باجماع القرن الثانى ثم الى السماء بالخبر المستفيض ثم الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم بخبر الواحد وماروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت والله مافقدت جسد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة لايعارض ما ذكرنا على انه لو ادعى المعراج للروح او فى المنام لما انكره الكفار غاية الانكار

متن

الاقصى فقط اوالى السماء والحق انه فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة
الكتاب واجماع القرن الثانى ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر
مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر
انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ماهو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان على
ما اخبر وبما رأى فى السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ماهو مذكور
فى كتب الاحاديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام
فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع
وانه لايلزم من فرض وقوعه محال وايضا لوكان دعوى النبى صلى الله عليه وسلم
المعراج فى المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا
منه فى صدق النبى عليه السلام تمسك المخالف بما روى عن عايشة رضى الله عنها انها
قالت والله مافقدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت
خبير بانه على تقدير صحة روايته لايصلح حجة فى مقابلة ماورد من الاحاديث واقوال
كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (المبحث السادس ٢) فى عصمة الانبياء قد سبق
ان المعجزة تقتضى الصدق فى دعوى النبوة ومايتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام
فاتفقوا على امتناع صدوره عن الانبياء من القبايح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب
فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثانى اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهى اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم
بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب
عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضى سهوا زعما منه انه لايدخل فى
التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على
تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن
القاء النفس فى التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابداع الدعوة لضعف الداعى وشوكة
المخالف وكذا عن تعمد الكباير بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية
اما لعدم دليل الامتناع واما لما سيجئ من شبه الوقوع وكذا عن الصغاير المنفرة لاخلالها
بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفى الكباير قبل البعثة ايضا وبعض
الشيعة الى نفى الصغاير ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكباير بعد البعثة مطلقا والصغاير
عمدا لاسهوا لكن لايصرون ولايقرون بل ينبهون فيتنبهون وذهب امام الحرمين
منا وابوهاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور
كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعونى يحببكم الله الثانى رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على
ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته فى القليل من متاع الدنيا لايستحق القبول

٢ الانبياء معصومون عما ينافى ﴿١٩٣﴾ مقتضى المعجزة كالكذب فى التبليغ وجوزه القاضى سهوا وعن الكفر وجوزه

الازارقة حيث جوزوا
الذنب مع القول بان
كل ذنب كفر وعن
تعمد الكباير سمعا عندنا
وعقلا عند المعتزلة
وجوزه الحشوية وعن
الصغاير المنفرة وكذا
تعمد غير المنفرة خلافا
لامام الحرمين وابى
هاشم والمختار عن
سهو الكبيرة ايضا لنا
لو صدر عنهم الذنب
لزم حرمة اتباعهم
ورد شهادتهم
ووجوب زجرهم
واستحقاقهم العذاب
والذم وعدم نيلهم
عهد النبوة وكونهم
غير مخلصين وغير
مسارعين فى الخيرات
وغير معدودين من
المصطفين الاخيار
واللوازم منتفية وفى
قيام بعض الوجوه على
الصغيرة وسهو الكبيرة
نظر احتج المخالف
بما نقل من نسبة المعصية
والذنب اليهم ومن
توبتهم واستغفارهم
والجواب اجمالا رد
ما نقل آحاد او حمل
التواتر والمنصوص

على السهو او ترك الاولى (٢٥) (ى) او ما قبل البعثة او نحو ذلك والتفاصيل فى التفاسير متن

فى امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله
تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللوم
والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله
الالعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون مالا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم
نيلهم عهد النبوة ولقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة
التى دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص
ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين لكن اللازم
منتف بالاجماع وبقوله تعالى فى ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى
يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم
قطعى البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين فى الخيرات ومعدودين عند الله من
المصطفين الاخيار اذلاخير فى الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم انهم
كانوا يسارعون فى الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب
من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام
وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار
على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما
هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبى بل يبتهج بمجرد كبيرة سهوا
او صغيرة ولو عمدا لايعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك
فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لاينافى صدور ذنب عن آخر سيما سهوا
او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفى الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير
المنفر عمدا على ماهو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء
وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال
ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا
فى الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك
من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور فى التفاسير وفى الكتب المصنفة فى هذا
الباب اما فى قصة آدم عليه السلام فامران احدهما ماورد فى التنزيل من انه عصى وغوى
وازله الشيطان وخالف النهى عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا
وفعلا بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم
تاب الله تعالى عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له فى الجنة

امة وكان عن نسيان لقوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهى شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعى وثانيهما قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما ولم يقل احد فى حق الانبياء بالشرك فى الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصى ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة فى حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يانوح انه ليس من اهلك تكذيب له فى قوله ان ابنى من اهلى والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل فى الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبى منك وان اضفته الى نفسك بابنائك لما روى من انه كان ابن امرأته والاجنبى انما يعد من آل النبى اذا كان له عمل صالح واما الشبهة فى حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب فى قوله تعالى هذا ربى وبل فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع الحكم الذى يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان فى مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثانى على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة فى قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الافراط فى المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية فى ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا فى بث الشكوى والحزن الى الله تعالى فى مصائب يكون من جهة العباد سيما ان قيل انه كان من خوف ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية فى رحل اخيه والرضاء بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ويكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المذكور فى الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشارفة اى شارف ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية من الخشويات ولهذا ورد فى هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان تقع عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية فى رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه

بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجرى
مجرى السرقة اوهو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام
والمصافحة اوكانت مجرد انحناء وتواضع لاوضع جبهة واما فى قصة موسى فقتل
القبطى وتوبته عنه واعترافه لكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطاء وقيل
ايمنة واذنه للسحرة فى اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض
اظهار ابطاله او اظهار معجزته ولايتم الابه وقيل لم يكن حراما حينئذ والقاء الالواح
كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه لم يكن على
سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون
ان يحمله بنوا اسرائيل على الايذاء ويفضى الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له
ولالهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا
اى عجيبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما فى قصة داود عليه السلام فلم
يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا
اوسأل ان ينزل عنها فطلقها وكان ذلك عادة فى عهده فكان زلة منه
لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه
فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى
ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ فى التضرع والحزن والبكاء والاستغفار
استعظاما للزلة بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة
لالاخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا
عليه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوى اوكانا راعيى غنم ظلم احدهما الآخر والكلام
على حقيقته واما فى قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذعرض عليه بالعشى
الصافنات الجياد الخ وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن
العصر اوعن ورد كان له وقت العشى فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب
ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار
الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان
من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت الجياد لاللشمس
وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح آلة
الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ماروى
انه ولد له ابن فكان يغذوه فى السحابة خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله مما راعه الى
ان التى على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه فى ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لابأس به وغايته
ترك الاولى وليس فى التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال
عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروى انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امرأة

(كل واحدة)

كل واحدة تأتي بفارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل انشاءالله فلم تحمل الا امرأة واحدة
جاءت بشق ولده عين واحدة و يد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه
واما ماروى من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان
على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة
التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا
للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه ولاق بحاله فانهم كانوا يفتخرون في ذلك العهد
بالملك والجاه و هو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما اوا ظهارا لامكان
طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم و قيل اراد ملكا لايورث مني وهو ملك الدين
لا الدنيا اوملكا لا اسلبه ولايقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا
لاينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى وذا النون
اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين
لا على الله تعالى ومعنى ان لن نقدر لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا
يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر
وهذا معنى قوله تعالى ولاتكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار
و اما في حق نبينا فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
فمحمول على مافرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
معناه فقدان الشرايع والاحكام و قيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده
ابوجهل الى عبد المطلب و قيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابوطالب و بالجملة
لادلالة على العصيان والميل عن طريق الحق و لذا قال ماضل صاحبكم وماغوى
وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لماكان يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة اومن
جهله بالشرايع والاحكام اومن تهالكه على اسلام اولى العناد وتلهفه وقوله عفاالله
عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط
في تدبير الخيرات وقوله ماكان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار
الصحابة الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم مااحل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى
ان جاءه الاعمى وما روى من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة
الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتها لترتجى فلما اخبره جبرئيل بما وقع منه حزن
وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولانبي الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة وكمال العقل وقوة الرأي والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء وعهر
الامهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنيئة وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة
ونحو ذلك متن

الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس
وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى
الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه
عتاب على انه اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من
طعن المنافقين ولاخفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس
من الصغاير فضلا عن الكباير بل غايته زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزينب
واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من
الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين
يقرؤن الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضي سابقا تركه ولا النهي سابقة فعله ولا
الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض
الاجتهاد لاقاطع فيها لانفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ على
الصوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا
قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون الشئ بامر من الله من غير اخفاء لشئ
او ليكون امتحانا للامم كيف يعاملون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلم
ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا الى التضرع والاستغفار
في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايمان البتة او تقع مكفرة لا محالة
بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل
والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة
عن كل ما ينفر عنه كزنا الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة
كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنيئة
كالحجامة وكل ما يخل بحكم البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨)
يعني قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روى عن ابي
ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف
واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر
بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع
الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم
يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة
الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو
نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد (قال المبحث السابع ٧) جمهور المسلمين على

٨ وقد ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لكن الاولى ترك التنصيص لانه ربما يفضي الى اثبات النبوة حيث ليس ونفيها حيث ليس ويخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك متن

٧ المبحث السابع الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة ويظهرون في صور مختلفة ويتمكنون من افعال شاقة ومع كونهم اجساما احياء لا يوصفون بذكورة ولا انوثة واختلفت الامة في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء تمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تعالى
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون (ان)
والمخالفون بان ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان من الكافرين وبان قول الملائكة اتجعل فيها

٦من يصدقيها الآية اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى واعجاب بانفسهم وبان هاروت وماروت يعذبان
لارتكابهما السحر والجواب ان ابليس ﴿١٩٩﴾ من الجن وعد من الملائكة تغليبا وان الاغتياب والاعجاب انما

هو حيث يكون
الغرض منقصة الغير
و منقبة النفس وانما
غرضهم التعجب
والاستفسار عن
حكمة استخلاف من
لايليق به مع وجود
اللائق وان هاروت
وماروت لم يكونا
مرتكبين للسحر ولا
معتقدين لتأثيره وانما
انزل عليهما السحر
ابتلاء للناس وكانا
يعلمان ويعظان
و يقولان انما نحن
فتنة وتعذيبهما
معاتبة كما يعاتب
الانبياء وتمسك
القائلون بفضل
الانبياء وهم جمهور
اصحابنا والشيعة
بوجوه الاول امر
الملائكة بالسجود
لآدم سجدة الادنى
للاعلى تعظيما وتكرمة
لازيارة وتحية بدليل
استكبار ابليس وتعليله
بانه خير منه لكونه
من نار وآدم من طين
الثاني امر آدم بتعليمهم

الاسماء قصدا الى اظهار فضله الثالث ان اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين الذين من جملتهم
الملائكة الرابع ان المواظبة على الطاعات مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوايق ادخل في استحقاق الثواب متن

ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون
يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين
المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر تمسكات
الفريقين في المقامين المقام الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم
لايستكبرون يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون مايؤمرون وقوله تعالى بل عباد
مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى
لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لايفترون ولاخفاء
في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين ومايقال انه لاعبرة بالظنيات
في باب الاعتقادات فان اريد انه لايحصل منه الاعتقاد الجازم ولايصح الحكم القطعي
فلانزاع فيه وان اريد انه لايحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون
بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اياه ولذا عوتب بقوله تعالى مامنعك ان لاتسجد
اذ امرتك و بدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بانه بل
كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا
واحدا مغمورا فيما بينهم لايقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من
الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد
فيها و يسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد
لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار بمعنى انه لاينبغي ان يكون واتباع للظن
ورجم بالغيب فيما لايليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذه تخل بالعصمة لامحالة
والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث
الغرض اظهار منقبة النفس ولايتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لايليق بذلك مع وجود الاولى
والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى اومشاهدة من اللوح اومقايسة بين الجن
والانس بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لايقال
قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم
ينافي كون ذلك محققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او اخبار او بمشاهدة من اللوح
لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح

وصفات تلايم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال فى الرد عليهم انى
اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال ففيه دلالة على نفى العصمة
باثبات الكذب فى الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافى العصمة ولا يوجب
المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بابل يعذبان لارتكابهما السحر
والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما
السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو
مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة للناس وابتلاء فلا تكفروا اى
لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب
الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد
سحر او عمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة
فيما قيده الله بالمسخ واما المقام الثانى فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء
افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضى وابى عبد الله الحليمى منا وصرح بعض
اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة
افضل من عوام البشر اى غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر
الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى وإباء ابليس
واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به
كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له
ورفعا له لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين الثانى ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علم الله من
الخصايص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على ان الغرض اظهار ما خفى
عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم
انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة
اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا فى الازمنة المتطاولة بالتجارب
والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص
للملائكة عن العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل
عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع
الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على
ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال اوسلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر
الشواغل فى حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق

٨ والمخالفون وهم المعتزلة والقاضي والحليمي منا بوجوه الاول الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكراماتهم ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لا تفيد الافضلية الثاني قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول ﴿٢٠١﴾ اني ملك واجيب بان المعنى لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على ازال العذاب باذن الله كما كان لجبريل او يكون لي العلم بذلك باخبار الله تعالى بلا واسطة الثالث ما نهاكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين واجيب بانه مع كونه تخييلا من الشيطان انما يفيد الافضلية على آدم قبل البعثة الرابع علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل واجيب بانه مبلغ وانما التعليم من الله الخامس لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يقال لا يترفع عن هذا الامر الامير ولا من فوقه ولا يقال ولا من هو دونه واجيب بان مثله انما يفيد الزيادة في اجعل سببا للترفع والاستنكاف ككون عيسى عليه السلام ولد بلا اب وابرأ الاكمه والابرص فالمعنى ولا من هو فوقه (٢٦) (ني) في ذلك وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب بانه لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم السابع انها مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة

وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم يتنازع فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكافر آثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم المطلق لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتمسك المخالفون ٨) ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وخصهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب

ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذى اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرائيل عليه السلام او يكون لى العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملكية بالمرتبة العليا وفى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد فى الملك من حسن الصور وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون اى لايترفع عيسى فى العبودية ولامن هو ارفع منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست احلت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا اخص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم فى المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلااب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لايترفع عيسى عن العبودية ولامن هو فوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لااب لهم ولا ام ويقدرون على مالا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولادلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الاخرى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة فى الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء فى السلطان وقرب المودة فى النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولايعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم فى الوجود اوفى قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة فى ذواتها متعلقة بالهيا كل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم

م عن ظلمة المادة وعن الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات واجيب بان بعضها على قواعد الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم واقوم وعلومهم اكمل واكثر واجيب بان المقرون بقهر المضاد وتحمل المشاق ادخل فى استحقاق الثواب متن

و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات و اسرار الغيبات والجواب ان هذا لايمنع كون اعمال الانبياء و علومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على مامر (قال المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب من المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة و بهذا يمتاز عن المعجزة و بمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء و منعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد و اختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية و بعضهم الى امتناع كونها من جنس ماوقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا و بهذه الجهات تمتاز عن المعجزات و قال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات و انما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله لايستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي انه لايأتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة و دعوى النبي انه لايأتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لانه لايظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لايأتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لاينافي الحكم بان كل ماوقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز مامر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كما انه يصدق رسوله ببعض ماليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ماثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام و شراب و قصة آصف و اتيانه بعرش

٧ الصارف عنده عما سواه والكرامة ظهور امر خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة وهي جائزة ولو بقصد الولي و من جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى وواقعة كقصة مريم و آصف و اصحاب الكهف وماتواتر جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين و خالفت المعتزلة لانها توجب التباس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة والخروج عن بعض العادة لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات النبوة لاحتمال ان تكون المعجزة اكراما لاتصديقا والاخلال بعظم قدر الانبياء لمشاركة الاولياء والجواب ان الكرامة لاتقارن دعوى النبوة وكثرتها تكون استمرار نقض العادة والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة والكرامة تزيد جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم ذلك ببركة الاقتداء ومما هو قوي في منع الاخبار بالغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلايظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والجواب انه لو سلم عموم الغيب يجوز ان يختص ٧

بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثانى لمن كان نبيا فى زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه وسلم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم فى دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعى الاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبى ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبى هو من امته على ان ماذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبى آخر والثانى ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضى الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال ياسارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضى الله تعالى عنه السم من غير ان يضربه واما من على رضى الله تعالى عنه فاكثر من ان تحصى وبالجملة وظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم فى امور العبادات واجتناب السيئات فوقعوا فى اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لايسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم الا فى عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واوردوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفى ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ماذكره الامام النسفى حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولى لالتبس النبى بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثانى انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لالغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون مايظهر من النبى لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء فى ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم فى النفوس ورد بالمنع بل يزيد فى جلالة اقدارهم والرغبة فى اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو فى الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الامن

٧ بحال القيمة بقرينة السياق اذ يكون القصد الى سلب العموم او بخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحى متن

ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما يشاهد من الكهنة القاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع ليس من اطلاع الله تعالى فى شئ والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولايبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع حينئذ فى جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان فى الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اى لايطلع على كل غيبه احد او هو لاينا فى اطلاع البعض على البعض وكذا لااشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحى وبالجملة فالاستدلال مبنى على ان الكلام لعموم السلب اى لايطلع على شئ من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم (قال خاتمة ٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولى قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لايبلغ درجة النبي لان النبوة لاتكون بدون الولايه وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضره الذنب ولايدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثانى بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لامحالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لاتكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد فى ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبي فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفى كلام بعض العرفاء ان ماقيل الولاية افضل من النبوة لايصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لاتعلق لها بوقت دون وقت بل قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذى هو

٢ لايبلغ الولى درجة النبي ولايسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولاتكون ولاية غير النبي افضل من النبوة وانما الكلام فى ولايته فقيل هى افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك

متن

الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
حملة تصرفه ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم
المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر
والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب
الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكي
عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات
فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكاليف ومع ذلك كان من علو المرتبة
على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل
الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل
الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة
جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه
في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين
فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو
الجنون الذي ربما يترجح على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء
وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم
اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية
من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا ينعى عليهم ادنى زلة
عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر ٢) اظهار امر خارق للعادة من نفس
شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين
يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض
الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان
بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي
في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا
ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له
بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز
ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما
الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع
وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به
من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر
والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت

٢ اظهار امر خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم وتعين عليها شر
النفس وتتأتى فيها المعارضة وهو جائز عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا بقوله تعالى يعلمون الناس السحر الآية ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضى الله عنهما والطعن الكاذب من الكفرة في النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور اريد به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار اليها بقوله تعالى والله يعصمك من الناس هي العصمة ان يهلكوه او يوقعوا خللا في نبوته وليس للساحر ان يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء وازالة ملك الخلفاء وغير ذلك وقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم لا يدل على ان كل سحر تخييل وتمويه بمنزلة الشعوذة على ما هو رأي المعتزلة واما الاصابة بالعين فتكاد تجري مجرى
المشاهدات وفيها نزل قوله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم واختلاف القائلون بالسحر ٧ (فيما)

فيما كانت من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ماروى ان جارية سحرت عائشة رضي الله تعالى عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله تعالى عنه فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولايفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر و زمان و بكل قطر ومكان ولاينفذ حكمه كل او ان ولاله يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لاان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى صلى الله تعالى عليه وسلم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لاحقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولوسلم فيكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لايدل على انه لاحقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لاتفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا اذ كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يجوع ثلاثة ايام فلايمر به شيء يقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلام ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ماكانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت و بغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو مصدر اومكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ماكان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء اورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على مارآه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ماكانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية و يعلم عند تحقيق المقاصد

٧ والعين في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم والنفث والمسح والمسئلة فرعية متن

٩ يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة مطلقا ولبعض المعتزلة في الاعراض ولبعضهم في غير الباقية منها كالاصوات لنا اقناعا ان الاصل هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او الامتناع والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممتنعا في وقت بل ربما يدعي ان الوجود الاول افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على مايشير اليه قوله تعالى وهو اهون عليه وفيه نظر لا يقال لعله امتنع لامر لازم لانا نقول فيمتنع اولا متن

الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها اودفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الارآء وانما اخر بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لايفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازه والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لاتبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى مايكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لايجوز اعادتها للعبد ولا للرب والى مالا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقناعا ان الاصل فيما لادليل وجه على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ماقرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان مالم يدل عليه قائم البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشئ ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لااثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لايرد مايقال ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولايلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا مايقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ماهو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لاينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان تحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما تفتت من المواد الى ماكانت عليه من الصور والتأليفات على مايشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاءها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل مامعنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لاتتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لايقال غاية ماذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني

كما فى الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لاينا فى امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس فى الوجود بل فى الاعادة التى هى الايجاد ثانيا لذلك الشئ بعينه وامكان الوجود لايستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا (قالو المنكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضرورى لايتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام فى المباحث العالية حيث قال ونعم ماقال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع والرد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه واتصاف ذلك الشئ بل وجوه السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لاينا فى اتحاده بالشخص ويكفى لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لاتوجب ضرورية المدعى الثانى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم بجواز اعادته لعدم التمايز او بطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لامعنى للمبتدأ الا الموجود فى وقته الاول وفى هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ او معاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا او منع لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى وهذا قد وجد فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضرورى وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب مايلزم من الفسادات والجواب انا لانسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافى الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما

---

٨ مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه احدها انه لو اعيد لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه وهو باطل بالضرورة ورد بالمنع بان حاصله تخلل العدم ﴿ ٢٠٩ ﴾ بين زمانى وجوده بعينه وماذاك الا كتخال الوجود بين العدمين الشئ بعينه الثانى انه لو جاز اعادته بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع بكونه معادا اذ هو الموجود فى الوقت الثانى ورفع للامتياز اذ لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ ورد بان الوقت ليس من جملة المشخصات ولو سلم فالموجود فى الوقت الاول انما يلزم كونه مبتدأ لو لم يكن الوقت معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما قال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع فى زمان اول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى زمان ثان الثالث انه لو جاز لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله فى الماهية وجميع المشخصات فيلزم عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم (٢٧) الامتياز فى نفس الامر (ى) غير لازم وعند العقل غير مستحيل الرابع ان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم ان التميز والثبوت عند العقل كاف ٤

٤ لصحة الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد متن ٩ المبحث الثانى اختلف الناس فى المعاد فنفاه الطبيعيون
ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذى يفنى بصورته ﴿٢١٠﴾ واعراضه فلا يعاد وتوقف
جالينوس لتردده فى ان النفس هو المزاج ام جوهر باق واثبته الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحانى فقط وعند جمهور المسلمين جسمانى فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالى والحليمى والراغب والقاضى وابى زيد روحانى وجسمانى ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وليس بتناسخ لانه عود فى الدنيا الى بدن ما وهذا عود فى الآخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والقول بانه ليس هو الاول بعينه لا يضر وربما يؤيد بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم بلى وبما ورد فى الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمى مثل (الهيكل)
احد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق اذ تواتر من نبينا القول به وورد فى التنزيل ما لا يحتمل التأويل مثل قل يحييها

يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان
المبتدأ هو الواقع اولا الواقع فى الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا الا الواقع فى زمان
الثانى وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة
بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادته بعينه
بل بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان سابق وذلك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان
يمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد
ابتداء ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان
التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه
وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما فى الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز
فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة
اذ ربما يلتبس وعلى العقل ما هو متميز فى نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل
لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه
لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم تمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا
فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شئ لشئ يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة
والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت
عند العقل كاف فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العينى انما هو عند ثبوت
الصفة له فى الخارج وما يقال ان القضية تكون حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجية
فلا يفيد الا صحة العود فى الذهن ليس بشئ لانا نأخذ القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق
عليه الوصف العنوانى فى الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه
انه معدوم فى الخارج يصدق عليه انه يوجد فى الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان
الموضوع المأخوذ فى الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهنى المعدوم
فى الخارج يصح ان يعاد ويوجد فى الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان
يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود فى الخارج حال
الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذى هو
بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد
كلامك اى تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا فى زمان وذاك
مبتدأ وفى زمان اخر ولا مناقشة فى ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف
فى اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه (قال المبحث الثانى ٩) الفلاسفة الطبيعيون
الذين لا يعتد بهم فى المسئلة ولا فى الفلسفة انه لا معاد للبشر اصلا زعما منهم انه هذا

الهيكل المحسوس بماله من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال
الحيوة ولايبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفى هذا تكذيب
للعقل على مايراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على مايراه المحققون من اهل الملة
وتوقف جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلايعاد
ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على
حقية المعاد واختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح
عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد وذهب الفلاسفة
الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلايعاد والنفس جوهر مجرد
باق لاسبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء
الاسلام كالامام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب والقاضى ابى زيد الدبوسى الى
القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن
وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح
وردها الى الابدان لا فى هذا العالم بل فى الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها فى
هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على
الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه
التناسخية والنصارى ولايعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة
والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلايرفع اصلا من اصول
الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لايقدح فيه شبه المنكرين
كذا فى نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع
الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع فى السنة
بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع
من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه فى كتبه
كثير شرح لما قال انه ظاهر لايحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام
كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء
المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولايضرنا
كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما
شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل
احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولايبعد
ان يكون قوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير

٦ الذى انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وحملها على التمثيل للمعاد الروحانى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام نسبة للانبياء الى الكذب فى التبليغ والقصد الى التضليل متن

من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى قال لنا المعتمد فى اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتأتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان ما لا يتأتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا فى وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد فى الوجوب على الله تعالى وفى كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة فى ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفى المعاد الروحانى ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصى هى هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده ولا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد فى القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور الى غير ذلك من الآيات وفى الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحانى واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق

لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان تخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيق ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابى ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل للمعاد الروحانى واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه (قال احتج المنكرون بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسمانى موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه الثانى لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزأ من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او فى بدن المأكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزأ من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل لجعلها جزأ من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعنى بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة فى اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية فى المأكول الفضل فى الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لا فى امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزأ اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحيوة فى الصور

الاول انه مبنى على اعادة المعدوم ﴿٢١٣﴾ للقطع بفناء المزاج والحيوة والتأليف والهيئات وقد ثبت استحالتها ورد بمنع المقدمتين الثانى لو اكل انسان انسانا فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا او بالعكس على ان لا اولوية ولا سبيل الى جعلها جزأ من كل منهما وانه يلزم فى اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب المطيعة ورد بان المعاد هى الاجزاء الاصلية فلا محذور ولعل الله يحفظها من ان تصير جزأ اصليا لبدن آخر بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الجزاء الى مستحقه فان قيل مثل من يحيى العظام وهى رميم أئذا متنا وكنا ترابا يشعر بان التنازع اعادة الاجزاء بأسرها قلنا لانه ورد ازالة لاستبعادهم احياء الرميم والتراب والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضا كثير مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث ولغرض عائد الى الله تعالى نقص والى؟

٣العبد اما ايصال الم وهو سفه اولذة ولالذة في عالم الحس اذهى خلاص عن الم والايلام لبعثه

والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر من مثل من يحيى العظام وهى رميم ائذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر بان الاصلية وغير الاصلية ومتنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفى هى اعادة الاجزاء بامرها الى الحيوة لاالاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ماهو مسوق لنفس الاعادة مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ماكانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لالغرض عبث لايليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العباد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لايليق بالحكيم واما ايصال لذة ولالذة في الوجود سيما في عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فانماهو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه المالم بخلاصه عنه فتكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لايق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذيجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لايشك العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه (قال تنبيه ٩) القائلون بالمعاد الروحانى فقط اوبه وبالجسمانى جميعا هم الذين يقولون بالنفوس الناطقة مجردة باقية لاتفنى بخراب البدن لماسبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلاحاجة للاولين الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ماكانت عليه من التجرد او التبرؤ من ظلمات التعلق و بقائها ملتذة بالكمال اومتألمة بالنقصان ولاللاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره و بقاء نفسه معطلة اومتعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آلفة به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفها فحين عادت القابلية عاد التعلق لامحالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحانى وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ماقال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام

(المحسوسة)

خلاص غير لايق بالحكمة ورد بمنع لزوم الغرض ومنع انحصاره فيما ذكر اذربما يكون ايصال الجزاء الى المستحق غرضا ومنع كون اللذة سيما الاخروية دفع الالم متن

٩ (تنبيه) بعداثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن لايفتقر اثبات المعاد الروحانى الى زيادة بيان لانه عبارة اماعن عودها الى ماكانت عليه من التجرد المحض او التبرؤ من ظلمات التعلق ملتذة او متألمة بما اكتسبت واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذى ليس بمعقول ولا منقول اما ان تعلق به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة [illegible] متعلقة ببدن آخر متن

٧ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في انه باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقال القاضي و بعض المعتزلة هو باعدام الله تعالى بلا واسطة وقال ابو الهذيل بل بامر افن كالوجود بامر كن واما الثاني فقال ابن الاخشيد يخلق الله ﴿ ٢١٥ ﴾ تعالى الفناء في جهة معينة فتفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب يخلق الله في كل جوهر فناء فيقتضي فناءه في الزمان الثاني وقال ابو علي يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل وقال ابوهاشم بل فناء واحدا واما الثالث فقال بشر ذلك الشرط بقاء يخلقه الله لا في محل وقال اكثر اصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالا فحالا وقال امام الحرمين الاعراض التي تحت اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد قوليه الاكوان التي يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام خلقه لانه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا متن

٢ واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء او جمع بعد التفرق والحق التوقف احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يتصور الا بانعدام المخلوقات وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الاله لا غير او هو الباقي بعد موت الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وليس المراد الخروج عن؟

المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به و يرفع في حواصل طيور خضر في الجنة و يهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثالث ٧) قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي و بعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيز الكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحد لا في محل فتفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فيه فنى وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فتى لم يخلق فنى واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج وضد البقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان (قال المبحث الرابع ٢) يعني ان القائلين بصحة الفناء و بحقية حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق

التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد
وان تبق وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين
احدهما فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ماعهد
ولا تحيل ان يعدم منها شئ ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع
على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع
كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء
الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لابمعنى انعدام الجواهر
بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون فى هذه التدقيقات الثانى قوله تعالى
هو الاول والآخر اى فى الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ماسواه وليس بعد
القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز انيكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية
كل مقصودا وهو المتوحد فى الالوهية اوصفات الكمال كما اذا اقيل لك هذا اول من
زارك اوآخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لازاير سواه اوهو الاول والآخر
بالنسبة الى كل حى بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء اوهو الاول خلقا والآخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شئ بحسب الزمان
للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه فان
المراد به الانعدام لاالخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على
الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه ممكنا
لايستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت اوالخروج عن الانتفاع
المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لنفعة
اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح
لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
كما فى قوله تعالى ان امرء هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك
اى غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق
نعيده كما بدأكم تعودون والبدأ من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه
لاتتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لانسلم ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج
عن العدم بل الجمع والتركيب على مايشعر به قوله وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا
يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا فى
الارض فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة فى التركيب تمسكا بمثل
قوله تعالى خلقكم من تراب اى ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه فلا يكون حقيقة
فى الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع
تقدير سواء كان عن مادة كما فى خلقكم من تراب او بدونه كما فى خلق الله العالم الخامس

(قوله)

ثم الانتفاع لان منفعة
الدلالة على الصانع
باقية بعد التفرق
واجيب بان الامكان
هلاك فى نفسه وكذا
الخروج عن الانتفاع
الذى خلق الشئ
لاجله وان صلح لنفعة
اخرى وليس خلق
كل جوهر للاستدلال
الرابع قوله تعالى
وهو الذى يبدأ الخلق
ثم يعيده كما بدأنا اول
خلق نعيده والبدأ
من العدم فكذا العود
واجيب بان بدأ الخلق
قد لايكون عن عدم
قال الله تعالى وبدأ
خلق الانسان من طين
الخامس قوله تعالى كل
من عليها فان واجيب
بان الفناء قد يكون
بالخروج عن الانتفاع
المقصود مثل فنى الزاد
والطعام وافناهم
الحرب متن

قوله تعالى كل من عليها فان و الفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشئ عن الصفة التى ينتفع به عندها كما يقال فنى زاد القوم وفنى الطعام و الشراب ولهذا يستعمل فى الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازى ولوسلم كون الهلاك و الفناء بمعنى العدم فلابد فى الآيتين من تأويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا فى الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه آئلا الى العدم على ماذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلاله وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا فى الاستقبال وانه لابد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف فى انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر (قال احتج الاخرون ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الانعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه و اللازم باطل سمعا عندنا بالنصوص الواردة فى ان الله تعالى لايضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى بيان اللزوم ان المعاد لايكون هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولوسلم فلايقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقى ثم ايجادها ان لم يكن الثانى هو الاول بعينه بل مغايرا له فى صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولاشك ان العمدة فى الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لايعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثله خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التى بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لايقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والاضمحلال بل الحكمة يقتضى ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال رأى من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولوسلم فقد علمت ان العمدة فى الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك بالايصال البتة وكفى بالله عليما ولوسلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا الثانى وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لابد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولايتصور له غرض فى الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا

٧ احتج الاخرون بوجوه الاول ان المعاد بعد العدم ليس هو المبتدأ بعينه فلا يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد عرفت ضعفه الثانى وهو المعتزلة انه لايتصور فى الاعدام غرض اذ لا منفعة فيه لاحد ولايصلح جزاء الفعل واجيب بان من الغرض اللطف للمكلف واظهار العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء الثالث الآيات المشعرة بان النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق ارنى كيف تحيى الموتى انى يحيى هذه الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك والجواب ان غايتها عدم الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة لبيان الاحياء والجمع ثم هى معارضة بآيات تشعر بالفناء كما سبق متن

٤ المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض المعتزلة لنا قصة آدم وحوا والنصوص الشاهدة بذلك مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين وازلفت الجنة

للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل احتج المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث وضعفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهو باطل بالنص والاجماع قلنا مخصصان من عموم الاية او يحمل الهلاك على غير الفناء او تفنيان لحظة وهو لاينافي الدوام عرفا الثالث لو وجدتا فاما في هذا العالم ولا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والصعود والهبوط ولا في عناصره لانها لاتسع جنة عرضها كعرض السماء ولان عود الروح الى البدن في عالم العناصر تناسخ واما في عالم آخر وهو باطل لانه لافتقاره الى محدد الجهات يكون كريا فيكون بين العالمين خلاء ولانه يشتمل على عناصر واحياز طبيعية لها فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان (وبرزت) ويلزم ميله اليه وعنه قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه لايمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في فلك ؟

جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح لايعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهار الغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلا نعدام التأليف والهيئات التي بها التمايز فاما ان تمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لاتنعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بمالها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لامجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لا الايجاد وبعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية الى قوله ثم نكسوها لحما وكقوله كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ماذكر بدأ الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لاتنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بماسبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء (قال المبحث الخامس ٤) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين

و برزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو من جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط منهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون تحيزهما في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى البدن انهما بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل بنفي الجنة

٣ ولا كون العناصر مختلفة الطبايع ولا كون تحيزها في احد العالمين غير طبيعي والتناسخ تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر متن

٦ خاتمة لاقطع بمكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين والحق التوقف متن

سؤال القبر وعذابه حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وليست الثانية الا فى القبر يرزقون فرحين بما آتاهم الله ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاحاديث فى هذا الباب متواترة المعنى تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حيوة ولامحالة يعقبها موت لكان قبل الجنة موتتان وقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياآت ثلاثة فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر والجواب ان اثبات الواحد او الاثنين لاينافى وجود (يشعر) الثانى والثالث ثم الظاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم الاحياء فى الآخرة ولم يتعرض لما فى القبر لانه لخفاء امره وضعف اثره لايصلح فى معرض الترغيب فى الايمان والتعجيب من الكفر وان قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فى الدنيا ؛

والنار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة ٦) لم يرد نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قال المبحث السادس ٨) فى سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير فى القبر وعذاب الكفار و بعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى فى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اى قبل القيامة وذلك فى القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى فى قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا فى القبر ولايكون الا لانموذج ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف فى الملكين الذين هما يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسأ لان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة فى الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك فى الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو للمعترفين بظواهر الشرايع فقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حيوة ولامحالة يعقبها موت اذ لاخلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لاموتة واحدة فقط فان قيل مامعنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لاموت فى الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اى لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة فى عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اى لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التى مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى

٤ وفى القبر وترك مافى الآخرة لانه معاين ﴿ ٢٢١ ﴾ وقيل بل فى القبر والحشر لان المراد احياء يعقبه علم

ضرورى بالله
واعتراف بالذنوب
واما العقل فلان
اللذة والالم والمكالمة
ونحو ذلك تتوقف
على الحيوة المتوقفة
على البنية والمزاج
ولان الميت ربما يرى
مدة بحالة من غير
تحرك وتكلم وربما
يدفن فى مضيق
لا يتصور جلوسه
فيه وربما يحرق
فتذروه الرياح
رماده وتجويز حيوته
وعذابه ليس بابعد
من تجويز سرير
الميت وكلامه
وعذابه والجواب
انه لا عبرة بالاستبعاد
مع اخبار الصادق
على انه لو سلم اشتراط
الحيوة بالبنية فلا يبعد
ان يبقى من الاجزاء
الاصلية ما يصلح بنية
وان يكون التعذيب
والمسألة مع الروح
او الاجزاء الاصلية
فلا يشاهده الناظر
وان يوسع القادر
المختار اللحد بحيث
يمكن الجلوس منه

يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على التمسك لا له قلنا المراد
بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم فى الجنة و يقصد نفيها فان قيل يجوز الايراد الواحد
بالعدد بل المحقق المقابل بهذا المتوهم على ما بينا و ل موتة الدنيا وموتة القبر قلنا
يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياآت ثلثة فى الدنيا
وفى القبر وفى الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور ولو كان فى القبر احياء
لصح اسماع والجواب ان اثبات الواحد والاثنين لا ينفى وجود الثانى او الثالث
على ان التعليق باحد المحالين كاف فى المبالغة واثبات الاماتة والاحياء فكقوله
تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء
فى الدنيا وفى القبر والحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان فى لفظ ثم الثانية
بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة فى الدنيا والاحياء فى الآخرة ولم يتعرض
لما فى القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما سيجئ فلا يصلح ذكره فى معرض الدلالة
على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان والتعجب والتعجيب من الكفر واما فى قولهم
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان فى الدنيا وفى القبر وكذا الاحياآن وترك ما فى
الآخرة لانه معاين وقيل بل ما فى القبر وما فى الحشر لان المراد احياء تعقبه معرفة
ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور فتمثيل
لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع فى ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم
والمسئلة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية
وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك
وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن فى صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه
على ما ورد فى الخبر وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى باقية على حالها بل ربما
يأكله السباع او تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب فكيف
يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة
سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها والجواب
اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفى الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد
اخبر الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم
فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح
الذى هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر ولا
ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون
الميت فى بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيى المميت لا يستبعد توسيع اللحد

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين ان الميت فى القبر نوع حيوة قدر ما يتألم و يتلذذ ولكن فى اعادة الروح
اليه تردد و امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع متن

٢ المبحث السابع سائر ما ورد فى
الكتاب والسنة من
المحاسبة واهوالها
والصراط والميزان
والحوض و تفاصيل
احوال الجنة والنار
امور ممكنة اخبر بها
الصادق فوجب
التصديق و انكر
بعض المعتزلة الصراط
والميزان على ما وصفا
لان ماهو ادق من
الشعر و احد من
السيف و العبور
عليه لو امكن فعذاب
والاعمال اعراض
لا يعقل وزنها
فالصراط طريق
الجنة و طريق النار
او الادلة الواضحة
او العبادات والشريعة
والميزان العدل
الثابت فى كل شئ
او الادراك كالحواس
للمحسوسات والعلم
للمعقولات والجواب
ان الله يسهل
الطريق حتى يمر
البعض كالبرق
الخاطف وهكذا حتى
يجر البعض على
الوجه والاعمال توزن صحائفها او تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية متن

والصندوق و لا حفظ الذرة على صدر المحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضى
الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به الصالحية
والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك و ابن
الراوندى من ان الحيوة موجودة فى كل ميت لان الموت ليست ضدا للحيوة بل هو آفة
كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق
(قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق على ان الله يعيد الى الميت فى القبر نوع حيوة قدر ما يتألم
و يتلذذ و يشهد بذلك الكتاب والاخبار و الآثار ولكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح
اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة
التى يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق
فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته كمن اصابته سكتة ويشكل
هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد فى الحديث (قال المبحث السابع ٢) فى سائر السمعيات
المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة و انعقد
عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا و التصديق بها واجبا فنها المحاسبة المشار
اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب و بقوله عليه الصلاة والسلام حاسبوا انفسكم
قبل ان تحاسبوا و اهوالها هول الوقوف قيل الف سنة و قيل خمسون الفا و قيل
اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون يوم يقوم الروح والملائكة
صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتى
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسألنهم
اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والابصار
والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم و ابصارهم
و جلودهم بما كانوا يعملون و قال عليه الصلاة والسلام ما من يوم وليلة يأتى على ابن
آدم الا قال انا ليل جديد و انا فيما يعمل فى شهيد و كذا قال فى اليوم و قال الله تعالى
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول نفير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة
ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة او الشقاوة وقال عليه السلام يكون عند كل كفة
الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الملك الاول الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة
بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثانى الا ان فلانا شقى شقاوة لا سعادة

(بعدها)

بعدها ابدا والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في الذات هؤلاء ومسراتهم والآم اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنون الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهابة ومنهم من يمر كالجواد ومنهم من تخور رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شئ ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض (قال البحث الثامن ٣) في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة

٣ البحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس واحوالها في السعادة والشقاوة ولذاتها وآلامها فانها لا تفنى بل تبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجنانها او متألمة بنقصانها فذلك عقابها ونيرانها وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لما بها من العلايق والعوايق الزايلة بالمفارقة وليست شقاوتها سرمدية البتة بل قد تتدرج من دركات الشقاوة الى درجات السعادة وانما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان الغريزة او وجودي راسخ او غير راسخ كل من الثلثة بحسب القوة النظرية او العملية فالذي بحسب نقصان الغريزة لا عذاب عليه والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب فعذابه دائم والثلثة الباقية لا

والنار وسائر ماورد به الشرع من التفاصيل لكن فى عالم المثل لامن جنس المحسوسات المحضة على مايقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيحملون ذلك من قبيل للذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأى افلاطون اولا كما هو رأى ارسطو فهى ابدية عندهم لاتفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال اومتألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل والعالم تتنبه لذلك فى هذا العالم لاستغراقها فى تدبير البدن وانغماسها فى كدورات عالم الطبيعة لمابها من العلايق والعوايق الزايلة بمفارقة البدن فما ورد فى لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب ومايتعلق بذلك من السمعيات فهى مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها فى السعادة والشقاوة واختلاف احوالها فى اللذات والآلام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لاتقتضى الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون امالامر عدمى كنقصان غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات وهى امارا سخة اوغير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية يصير ستة فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دايم واما الثلاثة الباقية اعنى النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها اولكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول زوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها فى الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس انلها كمالا فاتها لاكتسابها مايضاد الكمال اولاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال اولتكاسلها فى اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى فى سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لايجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لاتدرك الابالآلات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مبادى صورلها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لاتصير وهذا هو الذى مال اليه ابن سينا والفارابى من

وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئة وان كانت النفس خالية عن الكمال والشوق اليه وعما يضاده فهى فى سعة من رحمة الله تعالى ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لابد ان تتعلق بجسم آخر على ان تكون نفساله تدبره وهذا هو التناسخ او على ان تستعمله لامكان التخيل فتتخيل الصور التى كانت عندها وتلتذ بذلك ولايكون ذلك الجسم مزاجاليقتضى فيضان نفس بل يكون جرماسماويا اوهوائيا اونحوذلك ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسمانى لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر النظام والايفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصى اذياد للنفع بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرر للمعذب متن

ﻫ المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل لايجبان على الله الا بمعنى انه وعدو وعيد فلايخلف على اختلاف فى الوعيد ولايستحقهما العبد الا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليها فى مجارى العقول ووافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول مامر من انه لايجب عليه شئ الثانى الطاعات وان كثرت لاتفى ﴿٢٢٥﴾ بشكر بعض النعم فلايستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر على الاحسان مستقبح عقلا والشكر بلامشقة صحيح فلابد للشاق من عوض لئلا تكون عبثا قلنا بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض المستقبح هو الاحسان للشكر لاايجاب الشكر على الاحسان ولوسلم لزوم كون الغرض هو العوض فيكفى التفضل عوضا الثالث لووجبا استحقاقا لما سقطا عمن واظب طول عمره على الطاعات ثم كفراو على المعصية ثم آمن ولوكان الموت على الطاعة او المعصية شرطا فى الاستحقاق لم يتحقق اصلا لعدم اجتماع العلة والشرط احتج المخالف بوجوه الاول الزام الشاق بلامنفعة تقابلها وهى الثواب ظلم وبلامضرة فى تركها وهى العقاب مستلزم لوجوب النوافل (٢٩) (نى) لثبوت المنفعة فى فعلها ورد بعدتسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على اداء الواجب وان يكون ايجاب الفعل بناء على ان له وجه وجوب بصفة المشقة اوجعل شاقا لغرض آخر الثانى عدم وجوبهما يفضى الى التوانى فى الطاعات والاجتراء على المعاصى ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص فى الوقوع غير قادح فى المقصود الثالث او ايجابه

انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تخيل الصور التى كانت معتقدة عندها وفى وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ماتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسمانى والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لاعلى وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع فى الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصى تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا فى حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضل ٨) من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولااستحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف فى الوعد نقص لايجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف فى الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لايعاقب العاصى ووافقنا فى ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس له حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليهما فى مجارى العقول والعادات فمما لانزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة فى مواضع لاتحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب فى اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة مامر انه لايجب على الله تعالى شئ لاالثواب على الطاعة ولاالعقاب على المعصية الثانى ان طاعات العبد وان كثرت لاتفى بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولواستحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على مايوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذى

بقوم بمؤنته وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي ربيه وعلى مراعاته وتوخي مرضاته لايقال لايجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلابد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لايوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض لايوجب كونه لغرض ولوسلم لكفى بترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لووجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله تعالى في آخر الحيوة وان يعاقب من اصر دهرا على كفره وتبرأ واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لايقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ماهو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقتة تقابلها تكون ظلما والله منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لايجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا اوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها ومايقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لايجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجه الوجوب لايتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا اولا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لولم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لاتميل اليها النفس الابعد القطع بلذات ومنافع تربى عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لاينزجر عنها النفس الامع القطع بالام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لايستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ماهو

٤ لزم الخلف والكذب في اخبار الصادق ورد بان الوقوع لايستلزم الوجوب والاستحقاق متن

المدعى هذا والمذهب جواز الخلف فى الوعيد بان لا يقع العذاب وحينئذ يتأكد الاشكال وسنتكلم عليه فى بحث العفو ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٣) فى فروع المعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين اولوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته اولوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا فى انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمى لا يصلح علة للاستحقاق الوجودى ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يتناهى من القبائح وقال المتأخرون كابى هاشم وابى الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة فى تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله حكاية ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا او يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذى هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل فى الترغيب والترهيب ولانه واجب فى العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذى مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذى مرتبة فى الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويعد الشكر لذة وسرورا لا يحصى ويكون فى شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم فى وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية فى الآخرة وقيل فى حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحد تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق

والاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا اذ العدم لا يصلح علة واذ فى كل لحظة اخلال بما لا يحصى من القبائح وقال المتأخرون به لقوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة ودوامهما وخلوصهما عن الشوب للعلم الضرورى باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث بخلاف التعظيم فانه يحسن من غير استحقاق ولان الدوام الطف فيجب والخلوص ادخل فى الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم فى وقت الاستحقاق فقيل وقت الطاعة والمعصية وقيل فى الآخرة وقيل حالة الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهى ان لا يحبط الى الموت   متن



٦ المبحث العاشر لاخلاف فى خلود من يدخل الجنة فى الجنة ولافى خلود الكافر عنادا اواعتقادا فى النار وان بالغ فى الاجتهاد لدخوله فى العمومات ولاعبرة بخلاف الجاحظ والعنبرى وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية ففى النار وامامن ﴿٢٢٨﴾ ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو والعقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لايخلد فى النار وعند المعتزلة القطع بالخلود فى النار ولاعبرة لقول مقاتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لايعذبون اصلا وانما النار للكفار لنا وجوه الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقا بل بعده او بدونه الثانى النصوص الدالة على خروجهم من النار الثالث ان من واظب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن تخليده فى النار ظلما عندكم فلا ظلم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وقدرا فجزاؤها كذلك تحقيقا للعدل الخامس ان استحقاقه الثواب وعدا اوعقلا لايزول بالكبيرة (كلاهما) لماسيأتى ولايتصور الابالخروج من النار احتجت المعتزلة بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين ومن يعص الله ٧

ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولاخفاء فى ان ذلك لاينافى ثبوت الاستحقاق فى دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لايجامع كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تأخيره

(قال المبحث العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة فى الجنة وخلود الكفار فى النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضى الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهى القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ فى الطلب والنظر واستفراغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبرى حيث زعما انه معذور اذ لايليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ماجعل عليكم فى الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولاعلى الاعرج حرج ولاعلى المريض حرج ولاشك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة فى هذا الباب هذا فى حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم فى العمومات ولماروى ان خديجة رضى الله عنها سألت النبى عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لايعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ماورد فى الحديث لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولاتزر وازرة وزراخرى ولاتجزون الاما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل

لا ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم عموم ﴿٢٢٩﴾ الصيغ انه قد اخرج من الاول التائب وصاحب الصغائر فلم يبق قطعية وفاقا فليخرج منها مرتكب الكبيرة ايضا على ان الاستحقاق فيها مغيا بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه وان معنى متعمدا مستحلا قبله على ما فسره ابن عباس رضي الله عنه او المراد بالخلود المكث الطويل جمعا بين الادلة وان المراد بالذين فسقوا الكفار المنكرون للحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والبواقي مختصة بالكفار جمعا بين الادلة او المراد بعدم فيئتهم سلب العموم او المبالغة في المكث وكذا الخلود والمراد تعدي حدود الاسلام واحاطة الخطيئة بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق وقد انتفى بالاحباط او الموازنة على ما سيجيء والجواب منع المقدمتين الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامع تناهي المعصية والجواب منع علية التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا

كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم انه له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا واما

التمسك بان الخلود فى النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء بما هو دونه كالمعاصى فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب فى الشدة وان تساوت فى عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجئ فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بحالة وماذاك الابالخروج من النار والدخول فى الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفى الخروج وقوله وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد فى الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله بعده حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نسلم كون حتى للغاية بل هى ابتدائية ولو سلم فغاية لقوله يكونون عليه ابدا او لمحذوف اى يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا لفعله على ما ذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا فى الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة فى التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشئ تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد فى حقهم التأبيد وفاقا فكذا فى حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقى والمجازى

٩ ومنع صحة القياس فى مقابلة النص وفى الاعتقادات الرابع ان الوعيد بدوام العذاب لطف لكونه ازجر فيجب ثم لا يزول والجواب بعد تسليم وجوب اللطف ان المنقطع ايضا لطف فليكن للمؤمن والدائم للكافر اذ ليس يجب لكل احد ما هو الغاية فى اللطف متن

٣ المؤمن اذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا فى الجنة ولو بعد النار وعند المعتزلة مخلد فى النار ذهابا الى ان السيئات
تحبط الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وهو فاسد سمعا للنصوص
الدالة على ان الله لا يضيع اجر المحسنين ﴿ ٢٣١ ﴾ وعقلا للقطع بقبح ابطال ثواب طاعة مائة سنة بشرب
جرعة من الخمر ولان
جهة الاستحقاق عند
هم وهو كون الفعل
حسنة واجبا لا باق
ولانه يوجب منافاة
الكبيرة لصحة الطاعة
كالردة قالوا الثواب
منفعة خالصة دائمة مع
التعظيم والعقاب
مضرة خالصة دائمة
مع الاهانة فلا يجتمعان
استحقاقا قلنا اوسلم
لزوم قيد الخلوص
والدوام فلا يوجب
تنافيا فى الاستحقاق
ولو سلم فليس ابطال
الحسنة بالسيئة اولى
من العكس كيف وقد
قال الله تعالى ان
الحسنات يذهبن
السيئات وذهب
الجبائيان الى ان ايا
من الطاعات والمعاصى
اربت قدرا بحسب
الاجر والوزر لا
عددا احبطت الاخرى
ثم زعم ابو على ان
الاول يسقط ولا يسقط
من الاكثر شيئا وهذا هو الاحباط المحض وابو هاشم انه يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله وهذا هو الموازنة
واختلفوا فى ان ذلك يعتبر بين الفعلين اعنى الطاعة والمعصية او المستحقين اعنى الثواب والعقاب او الاستحقاقين
واستدلوا على الاحباط فى الجملة بمثل قوله تعالى ان تحبط اعمالكم اولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن ٦

معالانا نقول لا كلام فى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع فى الاستعمال هو
الدوام لكن قد يستعمل فى المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون
محتملا على ان فى جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم
ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما فى حق
الكفار او انقطاع كما فى حق الفساق فلا محذور فى ارادتهم جميعا وح فلا نسلم ان التأبيد
تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد به تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف
مؤبد وعن الثالثة بانها فى حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا
عذاب النار الذى كنتم به تكذبون مع ما فى دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة
لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس او الذهول او نحو ذلك وعن
الرابعة بعد تسليم افادتها النفى عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تختص
بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام
وللاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما فى الخلود من الاحتمال
الثانى ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر
واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجئ ورد بمنع
المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط
والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع
تناهى المعصية ورد بمنع علية التناهى ومنع تناهى الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس
فى مقابلة النص والاجماع وفى الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد
لكونه ازجر عن المعاصى فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات
ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب
اللطف ومنع انحصاره فى الدوام فان من لا يكترث باللبث فى الجحيم احقابا قلما يستكثر
الخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شئ من الوعيد بلطف للكل فليكن
لطف الخلود فى النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا ومزجرة
لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية فى اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد
الخلود فى النار لامكان المزيد (قال المبحث الحادى عشر ٣) لا خلاف فى ان من آمن
بعد الكفر والمعاصى فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله
بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن

وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود فى النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر فى ايمانه وطاعته وماثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لايضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ماعهدوه عد من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحيوة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر البارى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما فى جانب العقاب وح لايتنافى الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلايلزم تنافى الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لاتجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح فى التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم ولاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذى قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لايثاب عليها البتة فليس من المتنازع فى شئ وحين تنبه ابوعلى وابوهاشم لفساد هذا الرأى رجعا عن التمادى بعض الرجوع فقالا ان المعاصى انما تحبط بالطاعات اذا اذنب عليها وان اذنب الطاعات احبطت المعاصى ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجور طاعات كثيرة ولاسبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله ثم افترقا فزعم ابوعلى ان الاقل يسقط ولايسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا

وَالاذى لكنه لايثبت ماهو المتنازع من بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة فضلا عن تفضيل الجانبين واستدل الامام على بطلانه اما على رأى ابى على فلانه تلغو الطاعة السابقة وهو ظلم عندكم وينتفى بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع مافيه من الترجيح بلا مرجح واما على رأى ابى هاشم فلان طريان الحادث مشروط بزوال السابق فزواله به دور ولانه لااولوية لبعض اجزاء الكبير فيلزم ان يفنى بكليته ولان زوال كل بالآخر دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول وعلى التعاقب يوجب حدوث المعلول بلاعلة لان زوال الثانى بلا مزيل واعترض بان الاستحقاق اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيقى والثواب والعقاب انما يوجدان فى الآخرة والفعلان لايتصور فناء احدهما بالآخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى لايثيب العاصى على الطاعة ومعنى الموازنة انه لايثيب عليها ويترك العقاب على (وهذا)



وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لاما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الآخر واختلفت كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كما هو رأي ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضررا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا فكقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان حبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يفنى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى ليتساوى اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا لمؤثره الذي يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان يفنى السابق بالطاري ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفنى من الطاري ما يقابل السابق ثم يفنى السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطاري لقربه من

المعصية بقدرها وقال امام الحرمين لا كبيرة يربى وزرها على اجر معرفة الله فيلزمهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر متن

العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا وبالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم ليلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال السابق فيتقدمه بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خمستان وديعة فيمكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمستان دينا فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او مقاصتها بخمسة له عليك الابراء عن النصف وبما ذكرنا من حل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال كل بما يزول به الآخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع اما الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحايف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء من هذا جزأ من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاول بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات لانه يكون مزيلا الجزء الاخير من الاول الا ان الامام انما اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى

لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها
من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينهما منافاة ومفاناة واما الثواب والعقاب فلا
وجود لهما الا في الآخرة وحينئذ لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله ومشيته
على وفق حكمته والاقرب ماقال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة
يرى وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك
بطل هذيانهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا فرق
عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما وان
مايوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشئ ثم قال

المبحث الثاني عشر اتفقت الامة ٢) ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن
الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع
بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء
غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب
بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح
بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول
ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد
من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير
ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ان
ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة
المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لايقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر
او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود
في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم
السالفة او على ترك مافعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الاثام على الجباه ونحو ذلك
بما يفضحهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق
بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا
ضرورة وتفريقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما
لايكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة
بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا تعم كل احد من
العصاة فلا تلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان في
تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث
لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة في الغاية واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون

٢ اتفقت الامة على العفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وعلى انه لا عفو عن الكفر على
اختلاف في الجواز
عقلا واختلفوا في
العفو عن الكبائر بدون
التوبة فجوزه اصحابنا
بل اثبتوه ومنعه المعتزلة
سمعا وان جاز عقلا
عند الاكثرين منهم
لنا على الجواز ان
العقاب حقه فله
اسقاطه وعلى الوقوع
النصوص الناطقة
ويعفو عن السيئات
ويعفو عن كثير ان الله
يغفر الذنوب جميعا
ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء
وفي الاحاديث ايضا
كثرة والتخصيص
بالصغائر او بما بعد
التوبة او الحمل على
تأخير العقوبات
المستحقة او عدم شرع
الحدود في غاية المعاصي
او على ترك وضع
الاصار عليهم
والفضايح في الدنيا مع
كونه عدولا عن
الظاهر بلا دليل
ومخالفة لاقوال
المفسرين وللاحاديث
الصحيحة الصريحة
مما لا يصح في البعض
اذ المغفرة بالتوبة لا يخص مادون الشرك ولا يلائم التعليق بالمشيئة وباقي المعاني لا يناسب النفي عن الشرك مع

٧ للمانعين عقلا ان جواز العفو اغراء على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد احتمال العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان و شهادة النصوص

متن

٦ بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق و رد بانهم داخلون فى عمومات الوعد والخلف فى الوعد باطل بالاجماع بخلاف الخلف فى الوعيد فانه كرم جوزه البعض ثم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالاولى القول باخراجهم عن عموم اللفظ وبانه ليس نسخا ليمتنع فى الخبر و اما القول بان الكذب يجرى فى المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازلى فلا يتغير والكذب عندكم انما امتنع لقبحه ولاقبح ههنا لتوقف العفو عليه كن اخبر انه يقتل زيدا غدا فلم يقتله و ذلك لان ازلية الصدق تقتضى ترك العفو وجواز الكذب فى اخباره يفضى الى مفاسد لا تحصى متن (فيها)

فى الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفى والمشهور فى ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة و ترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم و وعده بذلك و وفاؤه بما وعد هو المغفرة و العفو ولو سلم فقعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به فى كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية لا يحسن فى الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة فى الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء بل تقييدا للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء و هذا لا يكون فى الواجب البتة بل فى المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض و بهذا يندفع اشكال آخر و هو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك ومادونه على ما هو مقصود سوق الاية وهذا الدفع انما يتم على رأى من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه و يجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين (قال للمانعين عقلا ٧) تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخى واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو و يرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشايعة فى ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه فى الجملة و بالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد فى نيل توفيقها لا يزيد على التردد فى نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة فى تركهما منعنا انتفاءه فى ترك العفو فان فى العفو لطفا بالعبد فى تأدية وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة (قال وسمعا ٦) تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق و اصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى فى اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفى التولى عن الزحف و مأويه جهنم و بئس المصير وفى تعدى حدود المواريث يدخله نارا خالدا

فيها واما بالدخول فى العمومات المذكورة فى بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق
العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف فى الوعيد والكذب فى الاخبار واللازم باطل فكذا
الملزوم واجيب بانهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
والخلف فى الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف فى الوعيد فانه ربما يعد
كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان
ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح
ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشئ لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية اعنى
لايصح اطلاق اسم الفاعل ههنا عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا
وكذا لايسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه ينجز وعد الثواب لا يسمى منجزا
نعم لزوم الكذب فى اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع
النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا
عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل
على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض
بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجرى فى الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو
الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا
ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل متصل
ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لانسخ وهذا هو المذهب
عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة
الا ان المتأخرين منهم لايعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا
ويجوزون الخلف فى الوعيد ويقولون الكذب يكون فى الماضى دون المستقبل وهذا
ظاهر الفساد فان الاخبار بالشئ على خلاف ما هو كذب سواء كان فى الماضى او فى
المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل
الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم
ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لايخرجون معهم ولئن قوتلوا لاينصرونهم
على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلى لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به
على ما سبق فى بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى
يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجرى على عمومه فى حق العمل بل وفى حق وجوب اعتقاد
العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى فى اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب
التبصرة بعض البسط وللامام الرازى ههنا جواب الزامى وهو ان صدق كلامه لما كان
عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم
قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذى هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل

زيد غدا ظلما في الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما تركه فتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد وههنا بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على مايشعر قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قولا لجواز الكذب المتضمن الفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر وبخلده في النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشتهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى ان الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير الامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين

٧ من المعتزلة ان الفاسق مخلد وان عدم القطع بعقابه ارجاء لكن ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصرية وبعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبي متن

(في الارشاد)

٩ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا ﴿٢٣٩﴾ الشفاعة لاهل الكبائر فى حقها لما سبق من دلائل العفو وما تواتر
معنى من ادخار
الشفاعة لاهل الكبائر
وقد يستدل بعموم
قوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمؤمنين اى
لذنوبهم وبان اصل
الشفاعة ثابت بالنص
والاجماع وليست
حقيقة لطلب المنافع
على مايراه المعتزلة
والا لكنا شافعين
للنبي صلى الله تعالى
عليه وسلم حين نسأل
الله تعالى زيادة
كرامته بل لاسقاط
المضار وعندكم لاعقاب
مع التوبة ولاصغيرة
مع اجتناب الكبيرة
فتعين كونها لاسقاط
الكبائر تمسكت المعتزلة
بوجوه الاول عمومات
نفى الشفاعة مثل قوله
تعالى لايقبل منها
شفاعة فما تنفعهم
شفاعة الشافعين
من قبل ان يأتى يوم
لابيع فيه ولا خلة
ولاشفاعة ماللظالمين
من حميم ولاشفيع
يطاع ماللظالمين من
انصار والجواب بعد
تسليم عموم الازمان
والاحوال التخصيص بالكبائر جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفى الناصر لاينفى الشفيع الثانى ما

فى الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا اوشرعا
ولقد مننا بهذا على المعتزلة ان ادركوا ونهجنا لهم منهاجا ان سلكوا والاذن لهم
بعصمة تنجى اوتوبة ترجى (قال المبحث الثالث عشر ٩) فى الشفاعة يدل على
ثبوتها النص والاجماع الاان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات
وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا فى حط السيئات اما فى العرصات
واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى
من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر
من امتى اوترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى
وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر
وبقوله تعالى فى حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما
يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم
ليسوا كذلك اذ لولم تنفع الشفاعة احدا لما كان فى تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ
لهم لكنه مع هذا التكلف لايفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولانزاع فيه نعم لو تم
ماذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لايجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل
لاسقاط المضار فقط والصغاير مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط
الكبائر لكان فى اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية متشبثهم فى ذلك هو
ان الشفاعة لو كانت حقيقة فى طلب زيادة المنافع لكنا شافعين فى حق النبى عليه
السلام حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان
يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له اوكون زيادة المنافع
محصولة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد
يكون غير مطاع فلا يقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق
الشفاعة على طلب المنافع مما لاسبيل الى انكاره كقول الشاعر * فذاك فتى ان تأته
فى صنيعة * الى ماله لم تأته بشفيع * وكافى منشور دار الخلافة لسلطان محمود ولينا له
كورة خراسان ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابى حامد الاسفرائنى قلنا
نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة
على نفى الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك مثل
قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا الآية والضمير فى لاتقبل منها شفاعة
ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه
ولاخلة ولاشفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع اى يجاب بمعنى
لاشفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وماللظالمين
من انصار الثانى مايشعر بنفى الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولايشفعون

الالمن ارتضى فانه ليس بمرتضى اومفهوم ماكقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولافارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ماسبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولوكانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل الشفاعة محمد ولوخصت الشفاعة لاهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لايستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لالسلب العموم وقدسبق مثل ذلك وعن الثاني بانا لانسلم ان من ارتضى لايتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل اوالجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولانسلم ان الذين تابوا لايتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لامعنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا اوطلبا لترك الظلم بعدم المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الايرى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشأها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لابالمعاصي (قال خاتمة ٣) ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متمايزة عن الصغائر بالذات لاكما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى مافوقها صغيرة وبالنسبة الى مادونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الابترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك فمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد

مرتضى من جهة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لان من تاب عن المعاصي وعمل صالحا فطلب مغفرته عبث اوطلب لترك الظلم الثالث آيات خلود الفساق وقد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعته على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايمان متن

٣ (خاتمة) الكبيرة المعصية التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين وقيل التي توعد عليها الشارع بخصوصها وقيل الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في الحرم وقد يزاد اكل الربا والسرقة وشرب الخمر متن

(في رواية)

في رواية ابي هريرة اكل الربا وفي رواية على السرقة وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا تكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كما للماجن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد لا يقتدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة لكن لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم

٧ الندم على المعصية لكونها معصية وهل الندم لخوف النار او طمع الجنة ولقبح المعصية مع غرض آخر وعند مرض مخوف توبة فيه تردد وقد يزاد قيد العزم على الترك في الاستقبال ويزاد على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك والظاهر انه للبيان دون الاحتراز ومعنى الندم الاسف والحزن وتمنى كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى المعتزلة باعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لردها لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن ولان العاصي مكلف بالتوبة دائما وقد لا يمكنه تحصيل الحزن متى

ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا التقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهي واجبة ٩) لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتأخير ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤل هو استجماعها بشرايط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا

٩ وهي واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وعند المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر ووجوبها على الفور فاثم التارك متلاحقة وقبولها ثابت عندنا بدليل ظني وواجب عند المعتزلة ذهابا الى ان العقاب بعد التوبة ظلم لان من بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذنبه ولان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب ولا طريق سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها وعندنا بمحض الكرم والتوبة الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها بعاودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة اخرى متى

(في نفسه)

فى نفسه كتربية الوالد لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا فى مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابهـا اذ لوكان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجاء وبندم العاصى عند معاينة النـار ورد بمنع الندم فى صورة الالجاء وبمنع كونه للقبح فى صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لوكان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها فى اسـقاط عقابها كسائر الطاعات التى تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصى كلها ثم شرب الخمر لايسـقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعـالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصى والمؤمن المصر على المعاصى طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصى من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصى واحد وهو العفو يفض الى مشية الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقـاب فلارجاء من الطاعات والتوبة ولاخوف من المعصية والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكابرة تابهة قلنا حكم الكل واحد فى انه لايجب على الله تعالى فى حقهم شئ لكن يثيب المطيع والتايب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصى المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التسـاوى وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا لاينتهى الى حد اليأس والقنوط اذ لاييئس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة فى انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذى ابطله تلك المعصية فقال ابو على وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم فى الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والسـاقط لايعود وقال الكعبى نعم لان الكبيرة لاتزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لايعود ثوابه السـابق لكن تعود طاعته السالفة مؤثرة فى استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب فى المستقبل بمنزلة شجرة احرقت بالنار اغصانها وثمارها ثم انطفت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها (قال ولايلزم تجديد الندم كلما ذكر ٧) المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضى مناوابى على من المعتزلة وشبهتهما انه لولم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر

٧ ولايلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للقاضى والجبائى ولا تعميها متن

٦ لتصح للاجماع على صحة اسلام من اصر على بعض معاصيه ولان حقيقتها الرجوع وانه

لزم ان لا تكون التوبة السابقه صحيحة وقال القاضى انه ان لم يجد د ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذا لعبادة الماضية لاينقضها شئ بعد ثبوتها (قال ولا تعميم لتصح ٦) المذهب انه تصح التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على بعض خلافا لابى هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصى صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الاعقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصى الاالرجوع عنهاوالندم عليها والعزم على ان لايعاودها وقد وجدت وشبهة ابى هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهوشامل للمعاصى كلها فلايتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ماذكره صاحب التجريد هو ان الدواعى الى الندم عن القبائح وان اشتركت فى كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان تترجح بعض الدواعى بامور تنضم اليه كعظم المعصية اوقلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعى بالنسبة اليه ولايلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذى تحقق منه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعى بهذا الترجيح عن الاشتراك فى كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما فى الدواعى الى الفعل لحسنه قد يترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولايلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه بل لغرض غاية مافى الباب انه حصل للداعى الى هذا الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعى الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر (قال ويكفى فى الاجمال ٢) يعنى يكفى فى التوبة عن المعاصى كلها الاجمال وان علمت مفصله لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لابد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة فى كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة فى وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف مالايطاق قالوا ثم ان كانت المعصية فى خالص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفى الندم كما فى ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد فى الشرب وتسليم ما وجب فى ترك الزكوة ومثله فى ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما فى الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما فى الغيبة ولايلزم تفصيل مااغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته فى حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجردة تستدعى توبة

والعزم وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب ان يكون الندم لقبحها وهو شامل للكل ورد بان الشامل للكل هو القبح لاقبحها متن

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا لبعض المعتزلة قالوا وفى حق الله تعالى قد يكفى الندم كما فى الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى زائد كما فى الشرب وترك الصلوة والزكوة فى حق العبد لا بد من تسليم حق العبد او بدله ان كان الذنب ظلما كالغصب والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن الاعتذار اليه ان كان ايذاء كالغيبة والتحقيق ان الزائد واجب آخر الا انه قد لايصح الندم بدونه كرد المغصوب متن

ولايقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لايصح التوبة بدون الخروج من حق
العبد كما في الغصب فانه لايصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل
والغصب (قال المبحث الخامس عشر ٣) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت
عادة المتكلمين بايرادهما في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة
في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب
وبالمنكر الحرام ولهذا بنوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس
بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم
الروافض والكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف
وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر
على ما اصابك وقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى منكم
منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان
واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون
تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم
انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روى عن
عايشة رضي الله تعالى عنها انها قالت قلنا يارسول الله متى لايؤمر بالمعروف ولاينهى
عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الادهان
في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات
وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم
واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله
لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما ينافش في كون الامر والنهي اكراها
اما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء
الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل
بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي
وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز
التأثير بان لايعلم عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لايعني فان قيل يجب وان لم
يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما تكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر
من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن
انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل
وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل

٣ المبحث الخامس عشر قد اطبق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب والنهي عن المكروه ليس بواجب بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم معناه اصلحوا انفسكم لاداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لايضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم ولا اكراه في الدين منسوخ بآيات القتال ورخصة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الترك انما هي عند انتفاء الشرط وهو العلم بوجه المعروف والمنكر بتجويز التأثير وانتفاء المفسدة متن

اوجرح اوهزيمة (قال ولايختص بالولاة ٢) كان المسلمون فى الصدر الاول و بعده يأمرون الولاة بالمعروف و ينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لايختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعى اذا استوى فى ادراكه الخاص و العام ففيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهى بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر فى موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب فى الفروع عندنا و من قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده و ذكر فى محيط الحنفية ان للحنفى ان يحتسب على الشافعى فى اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعى ان يحتسب على الحنفى فى شرب المثلث و النكاح بلا ولى ثم لايختص وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه المنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك احدهما ترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به فى كل بقعة من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين و هذا لا ينافى القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدى الجار فى جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال فى بيت المال يحتسب ويأمر على الاطلاق و ينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر فى الصلوة السرية و بالعكس وعلى من يزيد فى الاذان وعلى من يتصدى الافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا فى النظر فى الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا فى الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام و ينبغى ان يحتسب برفق ويكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر فى المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفى الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه وان لج وفى السوءة ادبه وان لج قتله (قال الفصل الثالث فى الاسماء والاحكام وفيه مباحث) هذه الترجمة شايعة فى كلام المتقدمين و يعنون بالاسماء اسامى المكلفين فى المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقى والصالح وفى الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق و بالاحكام ما لكل منها فى الآخرة من الثواب والعقاب

٢ ولايختص بالولاة الا اذا انتهى الى القتال ولا باهل الاجتهاد الا اذا كان مدركه الاجتهاد ولا بمن لا يرتكب مثله لانهما واجبان متميزان ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية واذا نصب واحد كالمحتسب تعين عليه وهل يجوز للمجتهد الاعتراض على آخر فى محل الخلاف وفيه خلاف
متن

(وكيفيتهما)

٦ ويعدى بالباء واللام لملاحظة معنى الاعتراف والاذعان ولمالّ ما له الى اخذ الشئ صادقا والصدق مما يوصف به
المتكلم والكلام والحكم تعلق بالشئ ﴿٢٤٧﴾ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله وبالملائكة وبالكتاب وبالرسول
وباليوم الآخر
وبالقدر واما فى
الشرع فاما ان يجعل
لفعل القلب فقط
او اللسان فقط او
كليهما وحدهما او
مع سائر الجوارح
فعلى الاول هو اسم
لتصديق عند الاكثرين
اعنى تصديق النبى
صلى الله تعالى عليه
وسلم فيما علم مجيئه به
بالضرورة وللمعرفة
عند الشيعة وجهم
والصالحى وعلى
الثانى الاقرار بشرط
المعرفة عند الرقاشى
وبشرط التصديق
عند القطان وبلا
شرط عند الكرامية
وعلى الثالث لمجموع
التصديق والاقرار
وعليه اكثر المحققين
الا انه كثيرا ما يقع
فى عباراتهم مكان
التصديق المعرفة او
العلم او الاعتقاد
وعلى الرابع الاقرار
باللسان والتصديق
بالجنان والعمل
بالاركان اما على
ان يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر وعليه الخوارج اوغير داخل فيه وعليه المعتزلة مختلفين
فى ان الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات واما على ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر ٧

وكيفيتهما (قال المبحث الاول الايمان فى اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة
او التعدية ٦) بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل
الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله
تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ولماله فى التحقيق عائدا الى اخذ الشئ
صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يقع تعليقه بالشئ باعتبارات
مختلفة مثل آمنت بالله اى بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول
اى بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اى بانهم عباده
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله
ولا شركاء وآمنت بكتبه وكلامه اى بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من
الاحكام وآمنت باليوم الآخر اى بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اى بان الخير والشر
بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما فى الشرع فاختلف
الآراء فى تحقيق الايمان وفى كونه اسما لفعل القلب فقط او فعل اللسان فقط او لفعلهما
جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق
اعنى تصديق النبى فيما علم مجيئه به بالضرورة اى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث
يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ
تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند
السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة
اعنى معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به
وتنزهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابى الحسين الصالحى
من القدرية وقد يميل اليه الاشعرى وستعرف فرقا بين المعرفة والتصديق ومن الناس
من يكاد يقول بانه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود
بالآخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثانى وهو ان يجعل اسما لفعل
اللسان اعنى الاقرار بحقية ما جاء به النبى عليه السلام وقد يشترط معه معرفة القلب
حتى لا يجوز الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشى زاعما ان المعرفة ضرورية
يوجد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضرورى وقد يشترط
التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالى عن المعرفة والتصديق
لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط شئ منهما

واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لايكون مؤمنا ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف فى المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى وكثيرا ما يقع فى عبارات الصحابة من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه فى الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا الغرض لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لاعلى وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابى طالب وان كابرت الروافض غير متأملين فى انه كان اشهر اعمام النبى عليه الصلاة والسلام واكثرهم اهتماما لشانه واوفرهم حرصا من النبى عليه الصلاة والسلام على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضى الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد فى ايمانهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما فى الاسلام المساعى المشكورة دون ابى طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فى الاعمال فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت اومندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لاينبغى ان يكون مذهبا لعاقل وقد لايجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده فى النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعى والاوزاعى رض وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لاينتفى الشئ اعنى الايمان مع انتفاء ركنه اعنى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس فى دخول الجنة وهو التصديق وحده اومع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجى بلاخلاف

٧ السلف وهو المحكى عن مالك والشافعى ذهابا الى انه قد يطلق على ماهو الاساس فى النجاة وعلى الكامل المنجى بلا خلاف والا فانتفاء الشئ بانتفاء جزئه ضرورى منه

وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية اوسائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يأمرون بامر معلوم يمتثل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الا بحسب التعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا لاخفاء ولاخلاف في انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لابأس به (قال لنا مقامات الاول) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق المعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لايعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزأ منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان

٧ انه فعل القلب لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فاثابهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالكلمتين قلنا الثواب على المقول وهو المعنى او على القول بدلالته عليه والاكتفاء انما كان في حكم الدنيا وبه عصمة الدم والمال ولذا قال امرت ان اقاتل الناس الحديث

متن

كانت ماموصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظى فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى فى النفس وان حمل على النفس فهو نفس التصديق و يدل على ماذكرنا قوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالى عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لايخالف فى ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر وماهم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتى الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبى عليه السلام وقال هلاشققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا منى دماءهم واموالهم قلنا هذا فى حق احكام الدنيا وانما النزاع فى احكام الآخرة واذا تأملت فحديث اسامة لنا لاعلينا (قال المقام الثانى ان الايمان ۲) فى اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لايصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر فى الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لايفهم وانما احتيج الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبى عليه السلام لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله نعو تلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل اتاكم يعلمكم دينكم ولوكان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لانم لوقيل انه فى اللغة لمطلق التصديق وقدنقل فى الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو مايعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن ويقابله التكذيب ويناقيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء فى الفاظ الايمان كرويدم باورداشتم راست كوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لايشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولايصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الارب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبى عليه السلام وهو معرفته

۲ فى الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمتثلون من غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه مايعبر عنه بكرويدن وراستكوى داشتن ويقابله التكذيب وينافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولايصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو كسبى اختيارى ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتبر فى ٤ (وبين

و بين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لايكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر و يثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا و بهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لايقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس و يسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه كردن دادن وكرو يدن وحق داشتن مرا نرا كه حق دانسته باشى و يؤيده ماذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لايثبت كلام النفس الامع العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو مايعبر عنه في الفارسية بكرويدن و باوركردن وراست كوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولايكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لابد من التنبيه عليها ولاغنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات

ح الايمان التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يمتاز عما جعل في المنطق مقابلا للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة فلا يكون ايمانا في الشرع كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختيارا او العلم كيفية نفسانية او انفعال

متن

كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو قل انظروا ماذا فى
السموات والارض اوالانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك
كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لامجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورابه اختياريا
مقدورا مثابا عليه لاينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره
بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه اولزم كون المأمور به هوالفعل بمعنى التأثير جاز
انيكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر الواجبات
الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه
صرح بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى
المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى
دانش دوكونه است يكى در يافتن ودررسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم
كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا صريح بان ثانى قسمى العلم هو المعنى
الذى وضع بازائه لفظ التصديق فى لغة العرب وكرويدن فى لغة الفرس ونفى لما عسى
يذهب اليه معاند من ان كرويدن فى المنطق غيره فى اللغة وقال فى الشفاء التصديق فى
قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة
التامة فى الذهن على مايفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء
الذى بين طرفى المؤلف الى مافى نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
اعنى صادق داشتن وكرويدن و بينه بانه ضد التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب
اعنى كاذب داشتن و بهذا يندفع مايقال ان الحكم فعل اختيارى هو الايقاع اوالانتزاع
فكيف يكون نفس التصديق اوجزؤه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة
الكيف او الانفعال ونعم ماقال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات
والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة
اوليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قديكون بالكسب اى مباشرة الاسباب
بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقديكون
بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب انيكون من الاول
فان قيل فالية بين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائى
ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن
لا ندعى الا كون التصديق المنطقى على مايفسره رئيسهم لا على مايفهمه كل نساج
وحلاج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لايصح
حينئذ بت القول واطباق القوم على ان المعتبر فى الايمان هو اللغوى دون المنطقى

بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول تصورا اوخارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ماجاء به النبى عليه السلام غير مصدقين وفى ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما فى القاء المصحف فى القاذورات الثالث انا لانفهم من نسبة التصديق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ماهو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع فى كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى المعبر عنه بكرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ماذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل فقد ذكر امام الحرمين والامام الرازى وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس يتعين ان يكون علما اوارادة بل كل مايحصل فى النفس من حيث يدل عليه بعبارة اوكتابة اواشارة فهو كلام النفس سواء كان علما اوارادة اوطلبا اواخبارا اواستخبارا اوغير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعانى مغايرا لماهو حاصل فى النفس باتفاق الفرق والالكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر مايحصل فى القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعانى فالقول بان الايمان كلام النفس لايكفى فى التفصى عن مطالبته انه من اى نوع من انواع الاعراض واية مقولة من المقولات ولامحيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعرى انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر

والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوى التحصيل القائلين بالتصديق
يدل على انهم لايعنون بالمعرفة التى لاتكفى فى الايمان معرفة حقية جميع ماجاء به النبى
عليه الصلاة والسلام قال ابو المعين النسفى فى تبصرة الادلة لايلزم من انعدام العلم
انعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولانعرفهم باعيانهم والمعاندون
يعرفون ولايصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك
التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ماذهب اليه
جهم ابن صفوان الخامس ان ماذكر من اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى
وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى
عليهم والانبياء بما اوحى اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبى عليه السلام كله مكتسب
بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق
النبى عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم
بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسى ربما يقع فى القلب من غير اختيار ولاينضم اليه
التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل لاشك ان المقصود
بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد
وفى قوله تعالى فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا
فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته وبقوله تعالى
ومازادوهم الا ايمانا وتسليما مجادلة فى اتحاد المفهوم لاغير فما بال اقوام شددوا النكير
او اكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب فى الاسلام
وزيادة ركن فى الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذى
اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين
من الدهر وصدر من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به مايعبر عنه فى الفارسية
بكرويدن وباور داشتن وبذيرفتن وراست كوى داشتن وانه لا يكفى مجرد المعرفة
لحصولها لبعض الكفار على ماتلونا من الآيات فكاد يفضى ذلك الى نسبة نفسه مدة
من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لابد من
امر وراء التصديق والاقرار ولانه اخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فى مابين الانام
مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير
من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاحظ لاهل
التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة
القبيلين يتميز من احد اللفظين ولايكتفى بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه
اعتبر فى التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لايفهمهما الا
الاذكياء من ائمة الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص

(حتى)

حتى استفتوه فى شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره
بناء على انه انكر بعض ماأورده هو فى تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منازعاتهما
لفظى وبعضها اجتهادى الى غير ذلك من امور قصدبها صلاح الدين وقمع الجاحدين
لكنهما ادت الى ماادت وافضت الى ما افضت لمالانه ترك الارفق الى الاوفق والالبق
الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد فى احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين
جزاه الله خيرالجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء فى عليين (قال المقام الثالث ٤)
الاعمال غيرداخلة فى حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولادليل على
النقل الثانى النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب و يسمى ايمان اليأس
ولا خفاء فى ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص
الدالة على الاوامر والنواهى بعد اثبات الايمان كقوله تعالى ياايها الذين آمنوا كتب
عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متفارقان كقوله
تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا
قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبى صلى الله عليه
وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لاشك فيه وجهاد لاغلول فيه وحج مبرور والخامس
الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصى قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما
اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع
على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما الجميع فيلزم انتفاؤه
بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على
خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا قال فى التبصرة قد اجمع المسلمون
على تحقيق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل
طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبرائيل
عليه السلام لما سأل النبى عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت
المعتزلة نحن لاننكر استعمال الايمان فى الشرع فى معناه اللغوى اعنى التصديق لكنا ندعى
نقله عن ذلك الى معنى شرعى هو فعل الطاعات وترك المعاصى لان المفهوم من اطلاق
المؤمن فى الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون
الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوى ورد بانا لاندعى كونه اسما لكل تصديق
بل للتصديق بامور مخصوصة كما فى الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوى
مجرد هذا فلانزاع ولا دلالة على مازعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه

٤ ان الاعمال غيرداخلة فى حقيقة الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق ولانقل وانه لاينفع عند معاينة العذاب ولاعمل
وان المؤمن قد يؤمر وينهى ﴿٢٥٥﴾ مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا
لاتقدموا والنصوص
الدالة على انهما
امران متغايران مثل
الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد
يتفارقان مثل وان
طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الآية والاجماع
على ان الايمان شرط
العبادة وعلى ان من
صدق واقر فمات قبل
ان يعمل فمؤمن وقالت
المعتزلة نحن لاننكر
اطلاق الايمان على
التصديق بالامور
المخصوصة لكنا
ندعى نقله الى الاعمال
بوجوه الاول انها
الدين لقوله تعالى
وذلك الدين القيم
اشارة الى المذكور
من اقامة الصلوة
وغيرها والدين المعتبر
هو الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو
الايمان لما سيجىء
واجيب بانه يجوز ان
يكون ذلك اشارة الى
الاخلاص او التدين
والانقياد وان يراد ان الدين المعتبر عند الله دين الاسلام وسنتكلم على كون الاسلام هو الايمان الثانى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا اريد الكامل الثالث وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم ه

ہ الى بيت المقدس قلنا مجاز والمراد تصديقكم بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخزى لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم فى الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى لقوله ﴿٢٥٦﴾ تعالى حكاية ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لايخزى لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان الذين آمنوا معه هم الصحابة الخامس قوله صلى الله عليه وسلم لايزنى الزانى وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد التصديق لما كفر بشئ من الافعال والاقوال قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض المعاصى امارة التكذيب كسجدة الصنم السابع قد يثبت التصديق مع نفى الايمان الشرعى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية قلنا لان الاول تصديق بالله وحده والثانى باللسان فقط الثامن الايمان ينبئ عن استحقاق غاية المدح على مايشعر به قوله تعالى انه كان من عبادنا المؤمنين فينا فى استحقاق الذم الكبير قلنا العاصى يستحق كلا من وجه وانما غاية المدح لكامل الايمان من

(السلام)

بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وماامروا الاليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عندالله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجئ واجيب اولا بان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ماسبق تأويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد ولماسبق من الامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوى اوقريبا منه الاترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عندالله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين فى تلك الآية مضاف الى القيمة لاموصوف كما فى هذه الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما فى قوله تعالى مخلصين له الدين وحينئذ سقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التى تعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لاتكون نفس الاسلام الذى هو صفة المكلف وثالثا بما سيجئ من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثانى قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وماكان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها اوبكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبى عليه الصلوة والسلام بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم فى الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولاشئ من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لاكل مؤمن ولايصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل هب ان ليس فى الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لاشك ان فيهم العاصى والباغى وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لايعفى عنه ولايثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلث مجراة على العموم الخامس قوله عليه

۳ صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولاكافر وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق
ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر ومنها
ان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم ﴿ ۲۵۷ ﴾ والمال وبعض احكام الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء

السلام لايزني الزاني وهو مؤمن لايسرق السارق وهو مؤمن لاايمان لمن لاامانة له
لاايمان لمن لاعهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك
الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى
وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لوكان الايمان هو التصديق لكان
كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لايكون بعض
النبي عليه السلام والقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا
مادام تصديق القلب بجميع ماجاء به النبي عليه السلام باقيا واللازم منتف قطعا واجيب
بان من المعاصي ماجعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله
والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع
ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي بقوله تعالى ومايؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر
وماهم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني
تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق
غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا
المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن
على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات
والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولامنافاة ومايقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل
على كمال الايمان على ماهو مذهب السلف (قال خاتمه ۳) كما اختلفت الامة في حكم
صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند
المعتزلة لامؤمن ولاكافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند
الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون
الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن سماه بالمنافق
فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه
وهو انه اجمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا
فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه
اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها
ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة

والشهادة فله منزلة
بين المنزلتين واسم بين
الاسمين قلنا ذلك ليس
احكام الكفر خاصة
وماقيل انه ليس بمؤمن
بمعنى استحقاق غاية
المدح والتعظيم
رجوع على المذهب
وللخوارج النصوص
الناطقة بكفر
العصاة وبانحصار
العذاب على الكفار
مع ان الفاسق معذب
وبان الفاسق مكذب
بالقيامة وبآيات الله
وبان مقابل المتقي
كافر مثل قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون
ومن كفر فان الله غني
عن العالمين ومثل ان
العذاب على من كذب
وتولى لايصليها الا
الاشقى الذي كذب
وتولى ومثل واما
الذين فسقوا فمأويهم
النار الى قولهم كنتم
بها تكذبون بآياتنا هم

اصحاب المشأمة ومثل وسيق الذين (۳۳) (ني) كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا والجواب
الدفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه منافقا بان عصيانه
دليل على كذبه في دعوى التصديق وبان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب والخيانة واخلاف الوعد ٦

والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تتجاوزه الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص من لم يحكم باليهود ولانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق والمتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بآيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يا ساءلون

٦ من علامات النفاق واجيب بمنع الاول وحمل الثاني على تهويل شان تلك المعاصي متن

(عن المجرمين)

عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات نجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة ونجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر قلنا لاخفاء فى ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التأكيد دون القصر ولو سلم فذلك عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقى فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشأمة ولا ينعكس كليا الرابع مايدل على كون الكافر فى مقابلة المتقى من غير ثالث ولاشك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لادلالة على نفى قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يندفع مايقال ان العاصى من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كا واجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلى وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بماجاء به النبى عليه السلام كمن ادعى انه يعتقد ان فى هذا الجحر حية ثم يدخل فيها يده ونقلى وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويامل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثانى بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا فى الدين واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته (قال المبحث الثانى فى الاسلام ٣) الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بماجاء به النبى عليه السلام صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولايظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لايعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ماقال فى التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر

الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد ﴿ ٢٥٩ ﴾ بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما والعكس فى حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك والشهادة النصوص مثل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لاتمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان احتج المخالف بتغايرهما لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وتعاطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما زادهم الا ايمانا وتسليما وتخالفهما فى البيان بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر قلنا لانزاع فى طلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف فى صحة العطف وفى الحديث بيان لمتعلق الايمان ٤

لاشريك له فى ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الايمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الاخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم اومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما فى الدنيا او الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال فى الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الابقبول الامر والنهى فالايمان لاينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذاكان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يأتى احد بجميع ما اعتبر فى الايمان ولايكون مسلما او بجميع ما اعتبر فى الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لايكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا فى عهد النبى عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لارابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لايكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ماسبق وقد عرفت مافيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبى عليه السلام والايمان كذلك وان استمر فى اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام فى طريقة النبى واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان فى فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا مايفتقر فى الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى فلم نجد من كان فيها من المؤمنين الااهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفى لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولايتوقف على اتحاد المفهوم وقدعرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لوقيل انه لايتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الابعض النحاة لكان شيئا لابالعكس على ماسبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الابعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الاخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لاتمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامن يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية

٤ وشرايع الاسلام وقد ورد مثله فى الايمان متن

و بعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهى وتمسكا باثبات احدها ونفى الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و بعطف احدهما على الآخر كما فى قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام و بان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبى عن كل منهما على حدة واجاب النبى لكل بجواب وذلك انه قال اخبرنى عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرنى عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لانعنى اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهى بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثانى بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام فى الاسلام المعتبر فى الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم فى الجملة كاف فى العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما فى قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرايع الاسلام اعنى احكامه المشروعة التى هى الاساس على ما وقع صريحا فى بعض الروايات وعلى ما قال النبى عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (قال المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة ٩) وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكى عن الشافعى رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان يزيد و ينقص و عند ابى حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصى فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازى وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على

٩ ان الايمان يزيد و ينقص ومنعه الجمهور لما انه اسم للتصديق البالغ حد اليقين وهو لا يتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعة ولهذا قيل الخلاف مبنى على الخلاف فى تفسير الايمان لكنه انما يصح اذا لم يجعل ترك العمل خروجا عن الايمان وحينئذ يكون التفاوت فى كمال الايمان لا فى اصله واجيب بعد تسليم ان التصديق هو اليقين وان اليقين هو المعتبر فى حق الكل بمنع قبوله التفاوت كما فى اليقين الضرورى والنظرى بعد زوال التردد والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان ايمان آحاد الامة لا تساوى ايمان الانبياء قطعا و بالنصوص الصريحة فى ذلك واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم *ويزداد الذين آمنوا ايمانا وفى الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات والاعداد او بحسب زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة التفاصيل او المراد زيادة ثمراته وانواره متن

الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة
وينقص بالمعصية ونحن لا يؤثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى
بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان
دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل
بعد محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال او التروك
كما هو مذهب المعتزلة والخوارج لا على من قول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب
السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال
الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله
وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق
لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث
العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبني عليه قلة وكثرة كما في التصديق
الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه
تصديقا بما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور
الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق
ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حدا لا اذعان والقبول ويصدق عليه
المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعيا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل
لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا
الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله
وكفاك قول الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن
قلبي وعن علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر
في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم
اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه
لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمك في الفسق مساويا لتصديق الانبياء
والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى
قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم
ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا
وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قلنا يا رسول ان الايمان هل يزيد وينقص قال نعم
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله
تعالى عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه
الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال

(امام)

امام الحرمين ايمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفضل ماعداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لايبقى فيقع للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اعداد من الايمان لايثبت لغيره الابعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لانزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشيء لايكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لاينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على مايتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لاخفاء فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه لايقبل التفاوت والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رضي الله تعالى عنه والمروي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لاتردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه له لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك في ذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشية الله والتبرؤ عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لاايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا يدفع ماذكر من دفع الايهام ولايبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لايأمن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ماقال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولاخفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك مايكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لاماثبت اولا وتغير الى

٨ المذهب صحة الاستثناء في الايمان حتى انه ربما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلالته على الشك او ايهامه اياه لاافول ولنا وجوه الاول انه للتبرك والتأدب لاللشك والتردد والثاني ان الايمان المنجي امر خفي لايأمن الجازم بحصوله ان يشوبه شيء من المنافيات من حيث لايعلم فيفوضه الى المشية الثالث وعليه التعويل انه للشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان الموافاة لا في الايمان الناجز وليس معنى قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنج وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد سعادة الموافاة لايتغير الى شقاوة الموافاة وانما التغير في الناجز متن

الضد فلهذا يرى الكثير من الاشاعرة يبنون القول بان العبرة بإيمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله تعالى واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله تعالى وفي علم الله وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى ويسر لنا الفوز بالذخر الاسنى بالنبي وآله (قال المبحث الخامس ۹) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ماذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم

۹ الجمهور على صحة ايمان المقلد لان التصديق لا يتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزمه وعدم النفع قياسا على ايمان اليأس بجامع عدم مشقة النظر والاستدلال التي بها الثواب فاسد او على تقدير ثبوت مثله بالقياس فالعلة في الاصل كونه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة وانه لم يبق حينئذ للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها دون

٦ واما المأمون فالشيخ لا يشترط الكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة في كل مسئلة من الاصول بل ابتناء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو انتفى لم يكن ﴿٣٦٥﴾ مؤمنا وحمله على نفي كمال الايمان لاخلاله بالواجب مما لا يتصور فيه

نزاع والمعتزلة يشترطون حتى لو انتفى انتفى الايمان وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد الوجوب على الكفاية فيصير مسئلة صاحب الكبيرة وعن بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض واما العاجز كالعوام وبعض العبيد والنسوان فلا يكلف الا بتقليد المحق والظن الصائب وقيل كلفوا سماع اوائل الدلائل التي تسارع الى الافهام فان فهموا فهم اصحاب الجمل والا فليسوا مكلفين والمتأخرون على ان ليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله وقيل لا بل ينتقص عقابه بما له من التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ في شاهق الجبل

لم يتفكر فاخبر بما يجب عليه (٣٤) (ن) اعتقاده فصدق واما من نشأ في دار الاسلام ولو في

ار الاسلام ولو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فمن اهل النظر متن

استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في آداب الفكر وادمان النظر في معجزات الانبياء او في محدثات العالم والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان فثانيا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس (قال واما المأمون ٦) يعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه انه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة فهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في تارك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع فمسئلة اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه افعال من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يستعمل متعلقا بالخبر مثل آمنت به وله لا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه من المخالفة والتكذيب على ما صرح به

المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اولا ولو سلم فلا من من ان يكون مكذوبا
او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك
لايكون الا بالضرورة او الاستدلال ولاضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع
في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد
بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق
ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه
ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة
الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض
ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين
الاسلام ان من اعتقدها تقليدا اهل يكون مؤمنا يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا
والآخرة وان كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز
التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فمغالطة ظاهرة لايقال المقصود
ان التقليد لايكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام
وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه
الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه
حكي عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع آخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر
وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير
من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد الحق
دون الباطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين
كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم
اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا
مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد
والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها
اهل الملة ولايدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها
فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لاشريك له ولامثل له وانه لم يزل قبل الزمان
والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه
صادق في اخباره لايحب الفساد ولايرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه
وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل
وانزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من
علم انه لايؤمن ويأبى وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان
وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء لاكالاضلال الذي علم به الشيطان

الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون اومقصرون فى الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك و يجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لاصحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف فى هولاء الذين نشأوا فى ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عليه السلام وما اوتى به من المعجزات ولافى الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر فى ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بمايفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما مايحكى عن المعتزلة من انه لابد فى صحة الاسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبهة فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لابد فى كل صقع من يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لايسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر فى الكلام وسمع من الامام انه لاخلاف فى اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف فى كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام فى حق الاحكام وقال بعض ذوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك (قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه ٨) وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى بعض ماعلم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله تعالى عليه وسلم فى شئ مما علم مجيئه به على ماذكره الامام الغزالى لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازى بان من جملة ماجاء به النبي ان تصديقه واجب فى كل ماجاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه فى ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف فى القاذورات اوشد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى جميع ماجاء به وحينئذ يبطل عكس التعريفين وان جعلت ترك المأمور به او ارتكاب المنهى عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لوسلم اجتماع التصديق المعتبر فى الايمان مع تلك الامور التى هى كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب

٨ وهو اعم من التكذيب لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب وقال القاضى هو الجحد بالله وفسر بالجهل ورد بان الكافر قديعرف الله و يصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض احكامه فاجيب بان المراد الجحد به فى شئ مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع ان تصديقه بحاله قلنا لوسلم فيجوز ان يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض و ذلك الى الشارع وكذا بعض التأويلات فى الاصول

من

فيحكم بكفر من ارتكبه و بوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار و بعضها لا كالزنا وشرب الخمر و يتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع و بهذا يندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول إما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لايجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تأويلاتهم ليست بابعد من تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لايخفى ان المراد التكذيب اوعدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق اوصرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه و بانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين به وان اريد الجحد اوالجهل اعم من ان يكون بوجوده اووحدانيته اوشيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه اوالجهل بذلك اجمالا وتفصيلا و حينئذ يطرد و ينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عليه السلام اوعدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ككفر ابليس و قالت المعتزلة هو ارتكاب قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الاعلى ما هو اشد انواع الكفر و ان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي و ان اريد بالنسبة الى الفسق و قد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدورا و بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ماهو كفر فلايتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور و بالجملة لاخفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه وماقيل ان الكفر عندكل طائفة مقابل لمافسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولاعلى قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٤) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان

٤ (خاتمة) الكافر ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان كفر بعد الاسلام فبالمرتد وان قال بتعدد الاله فبالمشرك وان تدين ببعض الاديان فبالكتابي وان اسند الحوادث الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر بالاتفاق فبالزنديق

متن

كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت البارى تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمونه انه نبيهم (قال المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع فيه ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه واما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك الفقهاء المبطلين بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا

٣ ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال الاستاذ نكفر من اكفرنا ومن لا فلا وقال قدماء المعتزلة نكفر المجبرة والقائلين بقدم الصفات وخلق الاعمال وجهلاؤهم نكفر من قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته لنا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد وينبهون على ما هو الحق فان قيل فكذا في الاصول المتفق عليها قلنا لاشتهارها وظهور ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل وقد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء بالتصديق الاجمالي اذ التفصيل انما يجب عند ملاحظة التفاصيل والا فكم مؤمن لا يعرف معنى القديم والحادث هذا واكفار الفرق بعضها بعضا مشهور

متن

باجوبة مبنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يلوح بتكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام ولقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة بان التصديق بجميع ماجاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجمالا كاف فى صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لاخلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا (قال المبحث الثامن ٢) حكم المؤمن الخلود فى الجنة وحكم الكافر الخلود فى النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود فى الجنة اما ابتداء بموجب العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغى ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق على ان الباغى ليس بفاسق وفى معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجرى مجرى المباحات ولاخفاء فى ان المراد ماثبت بقطعى وحكم المبتدع وهو من خالف فى العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغى ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربى والذمى والكتابى والمرتد مذكورة فى كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير فى غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف فى ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهية الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل فى شئ ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى فى الآخرة وليس فى حيز ولا جهة ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شئ ولا يجب عليه شئ كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسمانى وسائر ماورد به

(السمع)

٢ المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر والفاسق ما مر والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد بعدم التأويل احترازا عن الباغى واما استحلال ما هو معصية قطعا والاستهانة به فكفر والمبتدع هو من خالف فى العقيدة طريقة اهل الحق وهو كالفاسق واما فى حق الدنيا فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور فى الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء الاحكام وحكم المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن ومن المبطلين من جعل المخالفة فى الفروع بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن على عهد الصحابة

متن

السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون
فى النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض
حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلى
رضى الله تعالى عنهما والمشهور من اهل السنة فى ديار خرسان والعراق والشام واكثر
الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل
بن عبد الله بن بلال بن ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اول من خالف ابا على الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريقة
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ما وراء النهر
الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى
صاحب ابى سليمان الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى رحمه الله وماتريد من قرى
سمرقند وقد دخل الآن فيما بين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين
ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين
لاينسبون احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا
الاختلاف فى الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم
نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولى والصلوة
بدون الفاتحة ولايعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث فى الدين من غير ان يكون
فى عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعى ومن الجهلة من يجعل كل امر
لم يكن فى زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه
الصلوة والسلام اياكم ومحدثات الامور ولايعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل فى الدين
ماليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبى وآله (قال الفصل
الرابع فى الامامة ٢) لا نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى
ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات
وهى امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لاينتظم الامر الابحصولها فيقصد
الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولاخفاء فى ان ذلك
من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر فى كتبنا الفقهية انه لابد للامة من امام
يحيى الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفى الحقوق ويضعها مواضعها
ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأى وكفاية سميعا
بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولى كنانى
فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان

٢ وهى رياسة عامة
فى امر الدين والدنيا
خلافة عن النبى
صلى الله تعالى عليه
وسلم واحكامها
فى الفروع الا انه لما
شاعت من اهل البدع
اعتقادات فاسدة مخلة
بكثير من القواعد
ادرجت مباحثها
فى الكلام متن

يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها
بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم
من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع
كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف
الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه
كان كموته فينتقل الامر الى ولى العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام
وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته
انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصى بما فعل
ولا يعتبر الشخص اما ما ينفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم
الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر
واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز
خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر
انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم
والخرس وبالمرض الذى ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جاوز الى الوقت فظهر
ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على
ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب
الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض
والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن
احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا
الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن اصول
الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد
خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة
من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تسمى امامة وقال الامام الرازى هي
رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة
اذا عزلوا الامام لفسقه وكأنه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على
من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة
لا من مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات
اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو
ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة

عن النبي عليه الصلوة والسلام انما تكون فيمن استخلفه النبي عليه الصلوة والسلام
ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا
لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب
الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي
عليه الصلوة الصلوة وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية (قال المبحث الاول
نصب الامام ٩) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة
المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة
والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان معتقدهم قالوا الائمة تكون سبعة
وعند السابع وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة
تدور على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله فعندهم ليكون معلما في معرفة الله
تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب
القبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية
والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم
من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من
المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور
الظلم وقال هشام القوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار
شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة
الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك
اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا
عقيب موت كل امام روى انه لما توفي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خطب ابو بكر
رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله
فتبادروا من جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه
لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز
الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر
في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا
بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب
وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب
فههنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني
المأمور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما

٩ واجب على الخلق
سمعا عندنا وعند عامة
المعتزلة وعقلا عند
بعضهم وعلى الله
عند الشيعة وليس
بواجب اصلا عند
النجدات وحال ظهور
العدل عند الاصم
والظلم عند القوطي
لنا وجوه الاول
الاجماع حتى قدموه
على دفن النبي صلى الله
عليه وسلم الثاني انه
لا يتم الا به ما وجب
من اقامة الحدود وسد
الثغور ونحو ذلك
مما يتعلق بحفظ النظام
الثالث ان فيه جلب
منافع ودفع مضار
لا تحصى وذلك واجب
اجماعا فان قيل ويتضمن
مضار ايضا قلنا لا يعبأ
بها لقلتها فان قيل
فلا ائمة بعد الائمة
المهديين على الضلالة
قلنا ضرورة فلا
معصية ولا ضلالة
الرابع وجوب طاعته
ومعرفته بالكتاب
والسنة وهو يقتضي
وجوب حصوله وذلك
بنصبه من

فى الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان
فى نصب الامام استجلاب منافع لاتحصى واستدفاع مضار لاتخفى وكل ماهو كذلك فهو
واجب اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات
و يعد من العيان الذى لايحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان مايزع السلطان اكثر مما يزع
القرآن وما يلتئم باللسان لاينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدى الى صلاح
المعاش والمعاد لايتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح و يمنع
مايتسارع اليه الطباع و يتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا مايشاهد من استيلاء الفتن
والابتلاء بالمحن لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على
ماينبغى من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لاينتظم امر
ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه
بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس
ينتظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما
بينها الهلاك والفساد لايقال فغاية الامر انه لابد فى كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به
النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين
على ماهو المعتبر فى الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى
صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء فى الاصقاع
والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت
رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذى هو المقصود الاهم والعمدة
العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلى
واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلى من باب القبح والحسن
وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع
مدفوع بان كون الشئ صلاحا او فسادا ليس فى شئ من متنازع الحسن والقبح
وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح
فضلا عن الاوضح ولاينبغى ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العالم العلى فى هذه
الغاية من الشغف بالاعتراض لايقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن
مضرة مثل المضرة المندفعة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لايضبطها
العد والاحصاء لما فى الآراء من اختلافات الاهواء وفى الطباع من الاستنكاف
عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ماعليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء
فتميل النفوس الى الاباء والاستعصاء و يظهر الفساد و يكثر البغى والعناد و يهلك
الحرث والنسل و يذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما تسمع من قصص
انقضاء خلافة عثمان رضى الله تعالى عنه الى ابتداء دولة بنى العباس لانا نقول مضاره

٣ عقلا بان فيه دفع الضرر فيجب قلنا لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب متن ٢ وفى وجوبه على الله بانه لطف محصل للمعرفة مقرب من الطاعة ﴿٢٧٥﴾ مبعد عن المعصية ورد بمنع مقدمتى القياس كيف وفيه مفاسد

تنشأ من اختلاف الاراء وميلها الى الاباء عن امتثال الاكفاء وايضا فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الامام اشق واقرب الى الاخلاص وايضا لا يصير لطفا بل خلفهم معصومين الطف والقول بانه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير ثم وايضا اللطف فى ظهوره وانهم لا يحبونه فان قيل مجرد الوجود لطف زاجر لخوف الظهور وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته العباد بسوء اختيارهم حيث اضاعوه واخافوه وتركوا نصرته قلنا فيكفى احتمال الوجود والحكم بانه يوجد ولو بعد حين فان الخوف من وجود مرتب بمنزلة الخوف من ظهور مترقب وينبغى ان يظهر للاولياء الذين قضوا

فى محبته وانتظاره الاعمار وبزلوا المهج والاموال ونحن نقطع بانتفاء ذلك عادة وهم جقيقة متن

بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم فى قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة فى اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقدتم ذلك بخلافة على رضى الله تعالى عنه فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة ولا خلفاء . واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرايطه وبايع طايفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف فى مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كساير الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضى وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين (قال قالوا احتج القائلون بوجوبه ٣) علينا عقلا بان فيه دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها والكلام فى الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب فى حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله فى الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء (قال احتج القائلون ٢) بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله فى حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فى معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصى منهم بدونه واللطف واجب على الله لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ماسبق من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا

اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ظاهر مع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذى يحصل بالامام لا يحصل لغيره مجرد دعوى ربما تعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله لغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد فى نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن على كرم الله وجهه انه قال لا تخلوا الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده فى وقت ما كاف فى هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف فى القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها اليه متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من وجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغى ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم عنه غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التى لا ارتياب فيها لعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم (قال احتجت الخوارج ٤) القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة والآراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغى ان لا يجوز لان احتمال الاتفاق على الواحد او تعيينه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجح كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع فى تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفى الوجوب على الله ولا على النبى صلى الله عليه وسلم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفى ما يراه

٤ بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة ربما لا تتفق على واحد ورد بان اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة بعد بيعة البعض تدفع الفتنة ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد متن

(الجمهور)

الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المبحث الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ماينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لايصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية ومالوالى الالدفع شره اليس بعجب استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا رأى في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اى من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ماطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضى الله تعالى عنه بعدم كونهم من قريش ولم ينكره عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لاعبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل للعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما شبه ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآراء وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع مايتعلق بالامام من كل ذى شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ماذكر

٣ التكليف والحرية والذكورة والعدالة وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة ليقيم الحدود ويقاوم الخصوم والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين واصابة الرأى ليقوم الامور وكونه قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش الولاية من قريش قدموا قريشا ولا تقدموها وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ولانه لا عبرة بالنسب في مصالح الملك والدين ورد بحمل الحديث على غير الامام جمعا بين الادلة وبان لشرف الانساب اثرا في جمع الآراء وبذل الطاعة ولا اشرف من قريش نسبا وقد ظهر منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على اعتبار الشرائط جاز الابقاء لاحكام المتعلقة بالامام على كل ذى شوكة نصب او استولى منه

في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار و استيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية و بنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات (قال واشترطت الشيعة ٤) امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا نقيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته و يوحي اليه مصالح الملك والملة و يراه اهلا لتبليغ ما اوحي اليه بمشيئته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصفت فتعيين الافضل متعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق (قال وان يكون معصوما ٦) من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية

اهل زمانه لان تقديم المفضول قبيح عقلا ونقل عن الاشعري تحصيلا للغرض من نصبه وقياسا على النبوة ورد بالقدح في قاعدة القبح مع ان تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعثة من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل بل يحصل الافضلية بالبعثة وقد يحتج لتقديم المفضول بالاجماع بعد الخلفاء وبالشورى وبخفاء الافضلية عن الخلق في الاغلب متن

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وحماية البيضة ورد نصب الامام الى العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي والنبي واجب الاتباع من غير تردد و رجوع الى احد فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يفضي الى الاخلال و ينفر عن الاتباع بخلاف الامام الثاني

انه واجب الاطاعة بالنص والاجماع فلو لم يجب عصمته لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فيلزم وجوب ٧ (بل)

٧ اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه انما يطاع فيما لايخالف الشرع ويكفى فى الوثوق به العلم والعدالة
والاسلام ولايمتنع عند مخالفته والمراجعة الى العلماء الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او الغير
فلا ينال عهد الامامة بالنص والاجماع ورد بان عصمته لايوجب العصيان فضلا عن الظلم الذى هو اخص
على ان المراد فى الآية عهد النبوة والاجماع عندكم ليس بحجة مالم يشتمل على قول

بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابى بكر
وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين
بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى
الاجماع على عدم اشتراط العصمة فى الامام والافليس الاجماع على عدم وجوب عصمة
الشخص كثير معنى وقد يحتج كثير بان العصمة مما لاسبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب
نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس فى الوسع وفى انتهاض الوجهين
على الشيعة نظر والظاهر انه لاحاجة الى الدليل على عدم اشتراط وانما يحتاج اليه
فى الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة
وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله مقرون
دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة
بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين
لاسبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلاوجه لاشتراطها وايضا النبي يأتى
بالشريعة التى لاعلم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب فى تبليغها
والفسق فى تعاطيها وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ماجرى عليه
ومضى لكانت المعجزة التى اقامها الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين
والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثانى ان الامام
واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر
منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والاجاز ان يكذب فى تقرير الاوامر والنواهى
وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصى فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لايخالف
الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ويكفى فى عدم
كذبه فى بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان
وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفى العلم والعدالة
كالقاضى والوالى بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتى بالنسبة
الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول

المعصوم فاثبات
العصمة به دور الرابع
انه انما يحتاج اليه
لجواز الخطأ على
فلو جاز عليه لافتقر
الى امام آخر ويتسلسل
ورد بان وجوب
نصبه شرعى للاجماع
لاعقلى لجواز الخطأ
ولو سلم فالصالح
لاتحصى ولو سلم
ففى العلم والعدالة
ومراجعة الكتاب
والسنة وعلماء الامة
غنية عن العصمة
الخامس انه شرع
حافظا فلو جاز
خطاؤه لصار ناقضا
ورد بانه حافظ بالادلة
والاجتهاد لابالذات
فعند الخطأ او المعصية
يردو يصدو الشرع
لاينتقض ولا ينقص
السادس انه لو اقدم
على المعصية فاما ان

يجب الانكار عليه فيضاد وجوب الاطاعة اولا فيخالف قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته انما هو فيما
لايخالف الشرع السابع انه لاطريق الى نقل الشريعة مدى الايام الا بعصمة الامام اذ قد لايوجد اهل التواتر
فى كل من الاحكام ورد بان الظن كاف فى البعض فيكفى الآحاد والتناهى الى اهل التواتر او الاجماع متن

المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولاشئ من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السباق وهو قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولوسلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لاتتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ماهو رأى اكثر المفسرين نعم لايبعد اثباته بالاجماع وفيه مامر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم فى العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلوجاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلايلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعى بمعنى انه اوجب علينا نصبه لاعقلى مبنى على جواز الخطأ على الامة كماز عمتم لان فى الشريعة القائمة الى القيامة غنية عنه لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الاترى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لاتزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخبر الامم وعلماء الشرع مانعا دافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ فى اجتهاده اوارتكب معصية فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقض على الطريقة المستقيمة السادس انه لواقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لايجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لايخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لابد للشريعة من ناقل ولايوجد فى كل حكم اهل التواتر منتهيا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف فى البعض فينقل بطريق الآحاد من الثقات واما القطعى فالى اهل التواتر اوجميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطأ فلاحاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصدتم وليت شعرى باى طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذى لايوجد منه الا الاسم (قال واما اشتراط ٧) قداشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء

٧ واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات وطبايع الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر والسماء والارض فمن الخرافات ومن

(والارض)

م المبحث الثالث الامامة تثبت عند اكثر الفرق باختيار الحل والعقد وان قلوا الاجماع على امامة ابى بكر من غير
نص ولا توقف الى اتفاق الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد عثمان رضى الله
تعالى عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير وخالفت الشيعة بوجوه الاول ان من الشروط ما لا يعلمه اهل البيعة
كالعصمة والافضلية والعلم بالدين كله قلنا ﴿ ٢٨١ ﴾ لو سلم الاشتراط فالظن كاف الثانى ان ليس اليهم تولية مثل

والارض وهذه خرافات مفضية الى نفى الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال
المبحث الثالث ٢) فى طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد
صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به تنعقد الامامة وهى
طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يباين الظلمة
من هو اهل للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير
الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمى خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل
ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائى والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة
والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان
يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف
ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى انتشار الاخبار فى الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر
رضى الله تعالى عنه لابى عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر
فبايع ابا بكر وهذا مذهب الاشعرى الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود
لئلا يدعى آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى
اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة
والاختيار طريقا اما الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف فى حق ابى بكر
رضى الله تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا فى حق على عند المحقق وايضا
اشتغل الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومقتل
عثمان رضى الله تعالى عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه
طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب
ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار
ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل
الحل والعقد بالصفات المذكور الثانى ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء
والاحتساب ولا على التصرف فى فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة
الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف فى امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع
الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضى قادرا على التصرف فى الغير

القضاء والاحتساب
فهذا اولى قلنا لو سلم
فلوجود الامام الثالث
ان فى ذلك اثارة الفتنة
كما فى زمن على رضى الله
تعالى عنه ومعاوية
قلنا الكلام فيما اذا
اذعنوا للحق واعتبروا
جهات الترجيح ولو سلم
ففتنة عدم الامام
اضعاف ذلك اذ
التقدير عدم النص
والا فلا اختيار عليه
الرابع ان مختار اهل
البيعة يكون خليفة
منهم لا من الله ورسوله
قلنا قام دليل الشرع
على ان من اختاروه
فهو خليفة الله ورسوله
الخامس اذا عقدا هلان
لاهلين ولم يعلم السبق
لزم خلو الزمان عن
الامام اذ لا سبيل الى
تعددهما ولا
ابطالهما ولا تعيين
الصحيح منهما ولا

نصب ثالث قلنا بل يرجع احدهما (٣٦) (ى) او ينصب ثالث ولا فساد السادس انه صلى الله تعالى عليه
وسلم لم يكن يترك الاستخلاف فى ادنى غيبة ولا البيان فى ادنى ما يحتاج اليه فكيف فى غيبة الوفاة وفى اساس المهمات
السابع ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اراف بامته من الاب باولاده فكيف ترك الوصية لهم الى احد الثامن قوله
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والامامة من معظمات امر الدين فكيف تهمل قلنا التفويض الى اختيارهم ٦

ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الاراء كما في زمن على رضى الله تعالى عنه ومعوية فتعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لافتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن فى امامة على رضى الله تعالى عنه بل فى انه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة واوسع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لاعبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ماورد به النص ولاخفاء فى ان الفتنة الناشئة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع فى تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط اولا بوسط والثابت باختيار الامة لايكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ماذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضى وفتوى المفتى حكم الله لاحكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب للامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدى الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لايمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعين الصحيح لعدم الوقوف وحينئذ لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه ينصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبى صلى الله تعالى عليه وطريقته على انه كان لايترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبة مدة قليلة ولا البيان فى ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى فى امر قضاء الحاجة ومسح الخلف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف فى غيبة الوفاة والبيان فيما هو من اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولى الالباب نوع استخلاف وبيان كما فى كثير من فروع الايمان السابع ان النبى صلى الله عليه وسلم كان لامته بمنزلة الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لايترك الوصية فى الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبى صلى الله تعالى وسلم فى حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولاخفاء فى ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما فى كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمثل ماسبق (خاتمة ٦) ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذى ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره فى نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضى الله تعالى عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا

٦ واجتهاده نوع استخلاف وتوصية واكمال متن

٦ عقد الامامة ينحل بما يخل بمقصودها كالردة والجنون وبعض الامراض وبخلعه نفسه بسبب وبالغلبة عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف فى خلعه نفسه بلا سبب وفى انعزاله بالفسق متن

الجهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام و قيل نص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه نصا خفيا
قيل جليا و قالت الشيعة على على كرم الله وجهه خفيا والامامية منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لو كان
ص جلى فى مثل هذا الامر العلى لاشتهر و ظهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب و اختصاص بالنبى
صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يتوقفوا ﴿ ٢٨٣ ﴾ عن الاذعان ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشان ولم يختلفوا
فى التعيين ولم يشكوا
فى الحق اليقين والقول
بانهم كتموه بغضا وحسدا
او عنادا و لددا
او اعتقاد النسخة حين
لم يعمل المخنون على
دفعة و لم يتمسك به
المستحق لاثبات حقه
افتراء واجتراء وطعن
فى عظماء الاحياء بل
فى خير الانبياء بل فى
الكتاب الناطق لهم
بالثناء والعاقل المصف
لا يظن بجماعة
وصفهم الله تعالى
بكونهم خير الامم
واتخذهم النبى صلى
الله تعالى عليه و سلم
امناء شريعة وهداة
طريقة مع علمه بحالهم
ومآلهم و اشتهر
عدلهم و هداهم
و تركهم هواهم
و بذلهم الاموال
و الانفس فى محبته
و قتلهم الاقارب
العشاير لنصرته و اتباع شريعته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه و عدلوا عن الحق و خذلوه و نصروا على
الباطل و ايدوه و منعوا المستحق حقه و كتموه ولم يقم هو باظهاره و اعلانه مع علو شانه و كثرة اعوانه كما قام به
ن غير تبعية حين افضى الامر اليه و اقام الحجة والبرهان والسيف والسنان عليه مع ان الخطب اذ ذاك اشد
الخصم الد والمخالف لايحوبه الحد ولايحصيه العد الثانى امارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص كقول ٧

سبب ففيه خلاف وكذا فى انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لاينعزل وهو المختار
من مذهب الشافعى رضى الله تعالى عنه وابى حنيفة وعن محمد رضى الله تعالى عنه روايتان
ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه
واما القاضى فينعزل بالفسق على الاظهر (قال المبحث الرابع) ذهب جمهور اصحابنا
والمعتزلة والخوارج الى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام بعده وقيل
نص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال الحسن البصرى نصا خفيا وهو تقديمه
اياه فى الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلام
قال ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله
والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على على رضى الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما
النص الخفى وهو الذى لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق وان النص الجلى فعند
الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم مشيرا اليه وآخذا بيده هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا له
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقد جمع بنى عبد المطلب ايكم يبايعنى و يوازرنى يكن اخى ووصيى وخليفتى من بعدى
فبايعه على رضى الله ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلى
ظاهر المراد فى مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر
واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبى صلى الله تعالى
عليه وسلم و اختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا على
الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة لتعيين الامام
ولم يقل الانصار منا امير و منكم امير ولم تمل طائفة الى ابى بكر رضى الله عنه واخرى
الى على رضى الله عنه واخرى الى العباس رضى الله عنه ولم يقل عمر رضى الله عنه لابى
عبيدة رضى الله عنه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم
وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك و كتموه لاغراض لهم فى ذلك
كحب الرياسة والحقد على على رضى الله تعالى عنه لقتله اقرباءهم وعشايرهم وحسدهم
اياه على ما له من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبى صلى الله عليه وسلم وظنهم

ان النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك على
رضى الله تعالى عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة فلما
من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره فى مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى
وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن
بجماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله لصحبة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه
ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال
على بذل مهجهم وذخارهم وقتل اقاربهم وعشايرهم فى نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا هداهم
واتبعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا
من خالص بنى هاشم وخاص ذوى القربى الى غاصب من بنى تيم او عدى بن كعب
وان مثل على رضى الله عنه مع صلابته فى الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو
شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه فترك حقه
وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بنى تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع
ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل من نازعه بكلتا يديه حتى فنى
الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على التقية الحمية فى الدين والعصبية للاسلام والمسلمين
مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفى اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم
اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبى صلى الله تعالى
عليه وسلم اقوى وهممهم فى تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلى فقد طعن
فى كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفى على رضى الله تعالى عنه
خاصة باتباعه الباطل واذعانه بل فى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم
احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم فى ابتداء امرهم ومآلهم
بل فى كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف
والنهى عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن
مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين مع شدة
ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة فى مناقبه وكمالاته فى امر الدنيا
والدين ولم ينقل عنه رضى الله تعالى عنه فى خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك
وابن جرير الطبرى مع اتهامه بالتشيع لم يذكر فى روايته قصة الدار هذه الزيادة التى
يدعيها الشيعة وهى قوله صلى الله عليه انه خليفتى فيكم من بعدى ونعم ما قال المأمون
وجدت اربعة فى اربعة الزهد فى المعتزلة والكذب فى الرافضة والمروءة فى اصحاب

٧ العباس لعلى وعمر لابى عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابى بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت انى سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكقول على الشورى وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النص عليه وكمعاضدته لابى بكر وعمر فى الامور واشارته عليهما بما هو اصلح وكسكوته عن النص عليه فى خطبه وكتبه ومفاخراته ومخاطباته وكانكار زيد بن على مع علو رتبته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت

متن

ا لحديث و حب الرياسة فى اصحاب الرأى والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا
المذهب اعنى دعوى النص الجلى مما وضعه هشام بن الحكم و نصرة ابن الراوندى
و ابو عيسى الوراق و اضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال
الامام الرازى و من العجايب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا فى كل عصر
حد الكثرة فضلا عن التواتر و ان عوامهم و اوساطهم لا يقدرون ان يفهموا
كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق و ان غلاتهم زعموا ان المسلمين
ارتدوا بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم و لم يبق على الاسلام الاعدد يسير اقل
من العشرة فكيف يدعون التواتر فى ذلك الطريق الثانى روايات و امارات ربما
تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهى كثيرة جدا كقول العباس لعلى امدد يدك ابايعك
حتى تقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك
اثنان وقول عمر رضى الله تعالى عنه لابى عبيدة رضى الله تعالى عنه امدد يدك ابايعك
وقول ابى بكر بايعوا عمرا واباعبيدة وقوله وددت انى سألت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
عن هذا الامر فيمن هو وكنا لانتازعه وكدخول على رضى الله تعالى عنه فى الشورى
فانه رضى بامامة ايهم كان وكقوله رضى الله تعالى عنه لطلحة رضى الله تعالى عنه
ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لابنص من النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم وكقوله حين دعى الى البيعة اتركونى والتمسوا غيرى وكمعاضدته ابابكر
وعمر والاشارة عليهما بماهو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس
وكعدم تعرضه لذلك النص فى شئ من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند
تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن على مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات
اهل البيت وكتسمية الصحابة ابابكر مدة حيوته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
(قال احتج المخالف بانه يستحيل عادة ٢) من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل
هذا الامر الجليل وقد بين ماهو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلى
على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولى الباب واختيار
اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة
الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة اولطيف العبارة نوع بيان لايخفى حسنه
على اهل العرفان (قال المبحث الخامس الامام ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله تعالى

٣ ان يهمل النبى صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر ولم يهمل ماهو دونه والجواب ان ترك التنصيص على معين
ليس اهمالا متن ٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضى الله تعالى عنه وقالت الشيعة على لنا اجماع
اهل الحل والعقد وان كان من البعض ﴿٢٨٥﴾ بعض توقف وقد ثبت انقياد على لاوامره ونواهيه واقامة
الجمعة والاعياد معه
وتسميته خليفة والثناء
عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التأخر
فى البيعة وايضا اتفقوا
على ان الامام ابو بكر
اوعلى او العباس ثم
انهما لم ينازعاه فتعين
وحديث التقية تضليل
للامة ولو كانت
لكانت فى زمن معاوية
وقد تمسك بقوله تعالى
قل للمخلفين من
الاعراب الآية فالداعى
المفترض الطاعة ابو بكر
عند المفسرين وعمر
عند البعض وفيه
المطلوب وبقوله
صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدى
ابى بكر وعمر وقوله
صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدى ثلثون
سنة وقوله صلى الله
عليه وسلم فى مرضه
ائتونى بكتاب
وقرطاس اكتب كتابا
لايختلف فيه اثنان ثم
قال يابى الله والمسلمون
الا ابابكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله بانهم الصادقون كانوا يخاطبونه يا خليفة رسول الله وبان النبى
صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلوة ولم يعزله ولذا قال على رضى الله عنه رضيك رسول الله لديننا افرضيناك لدنيانا
وبانها لولم تكن حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عليها بخير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف ع

عنه ولاعبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوند انه العباس رضي الله تعالى عنه لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ماروى ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يابني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة علي ٩ وفي ارسال ابي بكر وعمر اباعبيدة الجراح الى علي رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمرو على ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فيما روى انه لما بويع لابي بكر رضي الله تعالى عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابوذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه فقال ماخلفك ياعلي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولابيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لانرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لايحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لاتعدوا ابابكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابابكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لانه لايليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان مايفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لايكون على الحق بفضل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم بطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ماوجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنوا حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر

(وعمر)

---

٩ ويتهون عن المنكر وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطع مع ان المسئلة فرعية يكفي فيها الظن متن

٩ وقع في هذا الموضع من المصنف بياض مقدار مايسع فيه كلمتان

وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا
اي ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة
عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنى عشرة سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله
صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر
كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابابكر الثامن ان المهاجرين الذين
وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له ياخليفة رسول الله التاسع
ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوت التي هي اساس الشريعة ولم يعزله
ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابوبكر اقيلوني فلست بخيركم قال
رضي الله عنه لانقيلك ولانستقيلك قدمك رسول الله فلا يؤخرك رضيك لديننا فرضيناك
لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي غصبها ابوبكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا
بنصرته دون علي رضي الله عنه لماكانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام
من العمليات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم
فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتأييدا (قال احتجت الشيعة بوجوه) لهم في اثبات
امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى تعالى عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والقدح
فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة
في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه
في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولايتأملون انه كيف خفي على
الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على
البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول
العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين
الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتأخرين من المتشيعين
الذين لم يروا احدا من المحدثين ولارووا حديثا في امر الدين ملأوا كتبهم من امثال
هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب
الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي
واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد
والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من
علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وهاهو الامام علي بن موسى الرضى مع
جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر
كتاب عهد المأمون له ماينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ماشرط
عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون

٢ ان بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اماما وليس غير على كرم الله وجهه لانتفاء الشرائط من العصمة
والنص الافضلية والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء ﴿٢٨٨﴾ فى حق ابى بكر رضى الله عنه متن ٦ قوله
تعالى انما وليكم الله
الآية نزلت فى على
حين اعطى السائل
خاتمه وهو راكع
والمراد بالولى
المتصرف فى الامر
اذ ولاية النصرة تعم
الكل والمتصرف
فى امر الامة هو الامام
فلنا ما قبل الآية شاهد
صدق على انه اولاية
المحبة والنصرة دون
التصرف والامامة
ووصف المؤمنين
يجوز ان يكون المدح
دون التخصيص و
لزيادة شرفهم و
استحقاقهم وهم
راكعون يحتمل العطف
اى يركعون فى صلوتهم
لا كصلوة اليهود
او يخضعون على ان
النصرة المضافة الى
البعض تختص بمن
عداهم ضرورة ان
الانسان لا ينصر به
نفسه والحصر انما
لنفى المنازعة ولم يكن
الامامة وظاهر الكلام
ثبوت الولاية بالفعل
وفى الحال ولم يكن
حينئذ ولاية التصرف والامامة وصرفه الى المآل لايستقيم فى الله ورسوله وحمل صيغة الجمع على (والاحق)
الواحد انما يصح بدليل وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة عموما وعلى على خصوصا فى غاية البعد متن

بالرضوان فكتب فى اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضى رضى الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت فداك وفى موضع آخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن فى المشهد الرضوى بخراسان وآحاد الشيعة فى هذا الزمان لايسمون الكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بنى العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن البين الواضح فى هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتى مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين على رضى الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بنى كاكلة فى كل عام مائتى دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم بمثل ما رسم عمر اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه على بن ابى طالب وهذا بخطهما موجود الآن فى ديار العراق (قال الاول ٢) هذا هو الوجه العقلى وتقريره انه لانزاع فى ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير على لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولايوجد شئ من ذلك فى باقى الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتى وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد فى صورة القلب فيقال الامام اما على رضى الله عنه واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولاسبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط فى ابى بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر (قال الثانى ٧) اشارة الى الدليل النقلى من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين فى على ابن ابى طالب رضى الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولى من لاولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة يكون هو الامام فتعين على رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه الصفات فى غيره والجواب منع كون الولى بمعنى المتصرف فى امر الدين والدنيا

والاحق بذلك على ماهو خاصة الامام بل الناصر والموالى والمحب على مايناسب ماقبل الآية ومابعدها وهوقوله تعالى ياايها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انمايكون باثبات مانفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولى محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لايخفى على من تأمل فى سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولى ههنا مايقتضى الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين لماذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقربهم ونصرتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون فى صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لايكون ناصرا لنفسه وكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازى ان هذا السؤال عليه التعويل فى دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انمايكون نفيا لماوقع فيه تردد ونزاع ولاخفاء فى ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولاشبهة فى ان امامة على رضى الله عنه انماكانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى مايكون فى المآل دون الحال لايستقيم فى حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلايصرف الى الواحد الابدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت فى حق على رضى الله عنه لايقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت فى الآية دلالة على امامة على رضى الله عنه لماخفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها

(قال الثالث ٢) تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهوانه عليه السلام قدجمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه

٢ ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة فان المراد بالمولى المتولى للامر والاولى بالتصرف فيه كما فى قوله تعالى مأويكم النار هى موليكم وقوله ﴿ ٢٨٩ ﴾ صلى الله تعالى عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن موليها لا المعتق او المعتق والحليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولاالناصر فانه ظاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام فحيث اخرجت النبوة تعينت الخلافة والتصرف فى امر العامة لو بقى بعده وهى معنى الامامة والجواب منع التواتر بل الكلام فى صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الامامة فى على رضى الله عنه ثم لاعبرة بالآحاد فى مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة والحمل على العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلايتناول الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك فى النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس انتفاؤها عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هارون لو بقى انمايكون لنبوته وقد انتفت فى حق على رضى الله عنه فكذا ما بنى عليها ومن

عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على رضى الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هى موليكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبى صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع فى كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغى ان يكون المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء فى ان الولاية بالناس والتولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح فى صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخارى ومسلم والواقدى واكثر من رواه لم يرووا المقدمة التى جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضى ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد فى مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها فى المآل لكن من اين يلزم نفى امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليه لما خفى على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا فى امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلى رضى الله تعالى عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله ع م لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هارون

من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف
باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي
من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا
مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة
في حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق
الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل
غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد
وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع
بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم
العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى
الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا في القيام
بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف
عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ
من الله تعالى ولو سلم فتصرف هارون ع م ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته
وقد انتفت النبوة في حق علي رضي الله تعالى فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما
الجواب بان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على
المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاختلاف فقال
صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي
بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رضي الله تعالى عنه استخلفه على
المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل
ربما يحتج باستخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان
الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة

(قال الرابع ٦) هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم على خلافة علي رضي الله تعالى عنه وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا
لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل
صار اميرا وقوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدي
وقوله عليه الصلوة والسلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي عليكم وقوله عليه الصلوة والسلام لعلي
رضي الله تعالى عنه انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بالكسر والجواب
ما مر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين

٦ الرابع النصوص الجلية مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين انت الخليفة من بعدي انه امام المتقين هذا خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها آحاد في مقابلة الاجماع ولو صحت ودامت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم سيما العترة الطاهرة متن

٩ الخامس القدح فى امامة الآخرين اما اجمالا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وعهد
الامامة لا ينال الظالم لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وفساده ظاهر

واما تفصيلا فلانه خالف ابو بكر
رضى الله تعالى عنه
كتاب الله فى منع ارث
النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم بخبر رواه قلنا
قد خص عام الكتاب
بخبر الواحد القطعى
الدلالة سيما المسموع
من فم رسول الله
صلى الله تعالى عليه
وسلم فانه بمنزلة المتواتر
ومنع فاطمة الزهرى
رضى الله تعالى عنها
فدكا مع انها ادعت
النحلة واشهد على
وام ايمن وصدق
الازواج فى ادعاء
الحجرة من غير شاهد
قلنا لو سلم فللحاكم ان
يحكم بالمعلوم ولا يحكم
بقول المعصوم وخالف
رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث
استخلف عمر وقد
عزله النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم عن
امر الصدقات قلنا
قد استخلف عندكم
عليا وليس انقضاء
التولية بانقضاء الشغل
عزلا ولا مجرد فعل
مالم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار يد سارق
وتوقف فى ميراث الجدة ومعرفة الكلالة قلنا لو سلم فكم من مثله للمجتهدين وشك فى استحقاقه حيث قال عند

والمهرة المتقين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفى
خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة على رضى الله تعالى عنه بالقدح
فى امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع فى وجود امام بعد النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم وغير على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم لسبق
كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال
عهدى الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم
ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فبما يقدح فى امامة ابى بكر
رضى الله تعالى عنه انه خالف كتاب الله تعالى فى منع ارث النبى بخبر رواه وهو نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظنى المتن قد يكون قطعى الدلالة
فيخصص به عام الكتاب لكونه ظنى الدلالة وان كان قطعى المتن جمعا بين الدليلين وتمام
تحقيق ذلك فى اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء فى كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان
يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضى الله تعالى عنها فدك وهى قرية بخيبر
مع انها ادعت ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد
بذلك على رضى الله تعالى عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم فى ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام
ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها
والجواب انه لو سلم صحة ماذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان
فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمرى
ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهم كهم فى الضلالة
وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية فى الغواية والنهاية فى الوقاحة حيث ظنوا
بمثل ابى بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لينتفع به الآخرون لا هما نفسهما
ولا من يتصل بهما وبمثل على رضى الله تعالى عنه انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع
تلك الظلامة ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض
ولا اعتراض والمذكور فى كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر رضى الله
تعالى عنه الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد
العزيز وعبد الملك ثم لما ولى الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد
وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته

الى ماكانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن على بن الحسين ابن على بن ابى طالب ومحمد بن عبدالله ابن زيد ابن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلهما وهذا ذلك من تشيع المأمون فلما استخلف المتوكل ردها الى ماكانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه الصلوة والسلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ماولاه امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل فى شئ ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح فى استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه وقال لجدة سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه الصلوة والسلام اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم تعرف الكلالة وهى من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح فى الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته فى استحقاقه الامامة حيث قال وددت انى سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه فى طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفى بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله تعالى شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعنى انها كانت فجاءة لا عن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذى يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح فى امامة ابى بكر مع ماعلم من مبالغته فى تعظيمه وفى انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات تجرى مجرى ذلك اكثرها افتراآت ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولا تعارض ماثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من الموادات وماقبح بناء المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات (قال وامر عمر ٦) قدحوا فى امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه على رضى الله تعالى عنه

٦ وفاته ليت انى سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته فى طلب الحق متن

٦ وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة فى الصداق قلنا ولو سلم فليس بقادح وشك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به قلنا لغاية القلق والحزن او لحمل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف فى بيت المال والغنائم بغير الحق ومنع اهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهاديات لا تقدح فى الامامة ولو مع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا للتشاور فى تعيين الواحد منهم متن

عن ذلك فقال لولا على لهلك عمر ونهى عن المغالاة فى الصداق فقامت اليه امرأة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء فى مسئلة واكثر لاينا فى الاجتهاد ولايقدح فى الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرأن حتى شك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلاعليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كانى لم اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى هوالذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم فى الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفى قوله كانى لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها اوحملها على معنى آخر اى كانى لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف فى بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبى عليه السلام منه مالا كثيرا حتى روى انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم وافترض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا فى اموال الغنايم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذى هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ماتواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف فى الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب مايرى من المصلحة فانه من الاجتهاديات التى لاقاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوى القربى وهم بنوهاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم اوالى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بنى هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية معروفة فى كتب الفقه لاتقدح فى استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهى ان يقول لامرأة تمتع بك كذا مدة بكذا درهما اوتمتعينى نفسك اياما بكذا اومايؤدى هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفى معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهى ان يأتى مكة من على مسافة القصر منها محرما فيعتمر فى اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة ويفتتح منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشرعية المتعتين فى عهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على ماروى عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ماروى محمد بن الحنفية عن على رضى الله تعالى عنه ان منادى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ماخرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله فى الصرف والمتعة وبعضهم على انه

انما ثبت اباحتها موقتة بثلثة ايام ومنى احر مهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام
الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعي رضي الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله
تعالى ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين
لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما
بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد
كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا
منهم ولا يجاوزهم الامامة ولا يبدأ بتعيين غيرهم وحينئذ لا اشكال ومن نظر بعين
الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله عما تدعيه الاعداء وبرأة
ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهوآء وجزم بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة
على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم نبي لكان عمر ولو بعث فينا
نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء المعاند ومن يضلل الله فما له من هاد (قال وولى عثمان ٤)
من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد
كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان ومن
يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة
نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
انه لا حمى الا لله ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين المهاجرين ولنحو نعم الصدقة
والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين
من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد
الحكم ابن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبد الله
بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة
خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح
في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن
عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان امامة علي
رضي الله تعالى عنه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه
واتخاذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهاديات مفوضة الى
رأي الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتأديب والتعزير ودرء الحدود والقصاص
بالشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص
على ما روى انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا انك شاهد واحد فلما آل
الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح
كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رضي الله عنهم عموما وبعلي

٤ وولى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه وحمى لنفسه وآذى ابن مسعود وعمارا واباذر ورد طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد بن عقبة وخذله الصحابة حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلنا بعض ذلك غير قادح في امامته كفساد ولاته وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد ورد الطريد كان بسماع لا يكفيهم ويكفيه وترك النصرة والدفن بلا عذر لو صح فقدح فيهم لا فيه متن

ابن ابى طالب رضى الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم فى دارهم وترك دفن ميت فى جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر فى نصرتهم وعلو اسابقته فى الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم فى المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضى الله عنهما فى الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا (قال خاتمة ٩) مرض ابو بكر رضى الله عنه مرضه الذى توفى فيه فى جمادى الاخرى سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضى الله عنه (اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب انى استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظنى به ورأيى فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون) وعرضت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلى رضى الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا يأمر بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستئصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال فى الامصار وطار كالامطار فى الاقطار واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابى لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو فى الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه فقال الزبير قد جعلت امرى الى على وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد على رضى الله تعالى عنه وقال تبايعنى على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأيى ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلاث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول على رضى الله تعالى عنه واجتهد برأيى ليس خلافا منه فى امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم

٩ (خاتمة) ثم ان ابا بكر رضى الله عنه امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد وحين استشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خيرا العباد فوقع الاتفاق على عثمان فجمع القرآن وقع المدوان ثم خرج عليه اهل الطغيان فاستسلم حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل والعقد على على مبايعة على ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف فى خلافته ثم آل الامر الى الحسن رضى الله تعالى عنه بعد ستة اشهر من بيعته سلمه لمعوية حقنا للدماء وابقاء على الذماء واطفاء للنائرة الثائرة بين الدهماء على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى ان قامت القيمة متن

خرج على عثمان بعد اثنتى عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا فى ذى الحجة سنة خمس و ثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقى من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له فى الاسلام ولا علم بشئ من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على على رضى الله تعالى عنه والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك و افضلهم فى ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير و مدافعة طويلة و بايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابى الهيثم بن التيهانى و محمد بن مسلم وعمار و ابى موسى الاشعرى وعبد الله بن عباس و غيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما من مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابى وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا من القتال مع اهل القبلة لما رووا فى هذا المعنى من الاحاديث و بالجملة انعقدت خلافته بالبيعة و اتفاق اهل الحل والعقد و قد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين و القاسطين و قوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية على رضى الله تعالى عنه ومن المتكلمين من يدعى الاجماع على خلافته لانه انعقد لاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان اوعلى وهو اجماع على انه لو لا عثمان فهى لعلى فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقى لعلى بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من قال لا اجماع على امامة على رضى الله تعالى عنه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر (قال واما الشيعة ٨) يعنى ان الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم على ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الزكى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد بن القائم المنتظر المهدى و يدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده و يروون عن النبى انه قال للحسين رضى الله عنه ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب فى الامام العصمة والافضلية ولا يوجد ان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التى لا اثر لها فى القرون السابقة من اسلافهم و لا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق بهم من الرواة والمحدثين وانه كيف يأبى من زيد بن على رضى الله عنه مع جلالة قدره دعوى الخلافة و كيف لم تبلغه هذه التواترات بعد مائة و قد بلغت آحاد الروافض بعد سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة فى باب الامامة اختلافات

٨ فيزعمون ان الامام بعد النبى صلى الله عليه وسلم على كرم الله وجهه ثم الحسن ثم الحسين ثم على زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم على الرضا ثم محمد الجواد ثم على الزكى ثم الحسن العسكرى ثم محمد المنتظر المهدى وانه تواتر نص كل على من بعده وان النبى صلى الله عليه و سلم قال للحسين ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و نحن لا نزيد على التعجب متن

٩ الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وعند الشيعة و جمهور المعتزلة الافضل على لنا اجمالا ان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يقتضى ﴿٢٩٨﴾ بوجود دليل لهم وتفصيلا قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى نزلت فى ابى بكر و الاتقى اكرم وافضل وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر فقد امر على بالاقتداء بهما و قوله صلى الله عليه و سلم هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ماطلعت الشمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر وفيها كثرة وقال عليه السلام لو كان من بعدى نبى لكان عمر وقال عثمان اخى ورفيق فى الجنة وقال الاستحيى ممن تستحيى منه ملائكة السماء وقد ثبت القول بهذا عن على و ابن عمر و ابن الحنفية ودل عليه ماتواتر من اثارهم واخبارهم ومساعيهم فى الاسلام ومن تألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس والروم ومن فتح الشرق وقمع دولة (من) العجم وترتيب الامور وافاضته العدل وتقوية الضعفا ومن فتح البلاد واعلاء كلمة الله وجمع الناس على مصحف ا

لا تحصى ذكر الامام فى المحصل نبذا عنها (قال المبحث السادس ٩) لما ذهب معظم اهل السنة و كثير من الفرق على انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان فى نصبه مرج و هيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على و قد مال البعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا قاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة على فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى رضى الله عنهما وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضى بانهم لو لم يعرفوه بدلائل و امارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت فى ابى بكر رضى الله تعالى والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبى صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهى نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر دخل فى الخطاب على رضى الله عنه فيكون مأمورا بالاقتداء و لا يؤمر الافضل و لا المساوى بالاقتداء سيما عند الشيعة و قوله صلى الله عليه وسلم لابى بكر و عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ماينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابابكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار و خليفتى فى امتى وقوله صلى الله عليه وسلم واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله و اسانى بنفسه و جاهد معى ساعة الخوف وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابى الدرداء حين كان يمشى امام ابى بكر اتمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابابكر افضل من ابى الدرداء والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى فاذا نفى افضلية احدهما لاخر ثبت افضلية الآخر و بمثل هذا يحل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم

٧ واحد وتجهيز الجيوش و انفاق ﴿٢٩٦﴾ الاموال فى نصرة الدين ونحو ذلك متن ٨ بقوله تعالى فقل تعالوا

من قال حين يصبح وحين يمسى سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه فى معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفى وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اى الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبى صلى الله عليه وسلم لو كان بعدى نبى لكان عمر وعن عبدالله بن حنطب ان النبى صلى الله عليه وسلم رأى ابابكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حى افضل امة النبى صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابى اى الناس خير بعد النبى صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن على رضى الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضى الله عنه لما قيل له ما توصى قال ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر فى ايام ابى بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفى ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسى البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفى ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق فى نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبى صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من ادنى شئ وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحيى ممن تستحيى منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل الجنة بغير حساب (قال تمسكت الشيعة ٨) القائلون بافضلية على رضى الله عنه تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية عنى بانفسنا عليا رضى الله تعالى عنه وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلى وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بنى عمه غير على رضى الله عنه ولاشك ان من كان بمنزلة نفس

ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة فى القربى وعلى رضى الله عنه منهم وقوله تعالى وجبريل وصالح المؤمنين وهو على وقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب وقوله اقضاكم على وقوله اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطير فجاءه على وقوله انت منى بمنزلة هرون من موسى الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استند رؤساء العلوم اليه واخبر بذلك فى خبر الوسادة واشجع على ما يشهد به غزواته حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم لضربة على خير من عبادة الثقلين وازهد حتى طلق الدنيا بكليتها واكثر عبادة وسخاوة واشرف خلقا ٩

النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة
في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يارسول الله من هؤلاء الذين تودهم
قال علي وفاطمة وولداها ولايخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل
وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين فعن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولاخفاء في ان من ساوى
هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي
والاقضى اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل
معي من هذا الطير فجاءه علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضلية
وبقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى افضل
من هارون وكقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه
وسلم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله
ويحب الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها
فقال ابن علي بن ابي طالب قالوا هو يارسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتى به
فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية
وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت
اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء
علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله صلى الله عليه
وسلم لمبارزة علي عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله صلى الله
عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي
حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك
بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي صلى الله
عليه وسلم واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها
اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيأ وقال علمني رسول الله
صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت
الصحابة اليه في كثير من الوقايع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة
في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذه والمشايخ في علم
السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه وبهذا
قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل

وطلاقة وافصح لسانا واسبق اسلاما والجواب ان الكلام في الافضلية بمعنى الكرامة عند الله وكثرة الثواب وقد شهد في ذلك عامة المسلمين واعترف علي رضي الله عنه به وعارض ما ذكرتم ما ذكرنا مع ان فيه مواضع بحث لاتخفى سيما حديث سبق الاسلام والسيف في إعلاء الاعلام مثل

الانجيل بانجيلهم و بين اهل الزبور بزبورهم و بين اهل الفرقان بفرقانهم والله
مامن آية نزلت فى بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم
فيمن نزلت وفى اى شئ نزلت وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده فى سبيل الله
وحسن اقدامه فى الغزوات وهى مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبى صلى الله
عليه وسلم لافتى الاعلى ولاسيف الاذوالفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب
لضربة على خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات
الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يادنيا اليك عنى الى
تعرضت ام الى تشوقت لاحان حينك هيهات غرى غيرى لاحاجة لى فيك فقد طلقتك
ثلاثا لارجعة فيها فعيشك قصير وحظك يسير واملك حقير وقال والله لدنيا كم هذه
اهون فى عينى من عراق خنزير فى يد مجذوم وقال والله لنعيم دنيا كم هذه اهون عندى
من عيطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير
لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفى اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم
حتى ترك ابن ملجم فى داره وجوار ه يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين
اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا
هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ماروى
انه بعث النبى يوم الاثنين واسلم على يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر
من ان تحصى والجواب انه لاكلام فى عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لايدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله بعد ماثبت من الاتفاق الجارى مجرى الاجماع على افضلية ابى بكر ثم عمر
والاعتراف من على بذلك على ان فيماذكر مواضع بحث لاتخفى على المحصل مثل
ان المراد بانفسنا نفس النبى صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسى الى كذا وان
وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه فى حق على رضى الله عنه فلا اختصاص
به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص
ابى بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك فى ان يأكل
معه وان حكم الاخوة ثابت فى حق ابى بكر وعثمان رضى الله عنهما ايضا حيث
قال فى حق ابى بكر لكنه اخى وصاحبى ووزيرى وقال فى عثمان اخى ورفيقى فى الجنة
واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا ولابى بكر وعمر فيه رأى وعند الاختلاف
لم يكن يرجع الى قول على رضى الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن رباط الجيش
وشجاعة القلب وترك الاكتراث فى المهالك فى ابى بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم من حوادث يكاد يصيب وهنا فى الاسلام وليس الخبر فى هداية

من اهتدى ببركة ابى بكر ويمن دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير فى قتل من قتله على رضى الله تعالى عنه من الكفار بل لعل ذلك ادخل فى نصرة الاسلام وتكثير امة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما فى الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما فقيل على وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ماصرح به حسان بن ثابت فى شعر انشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضى الله تعالى عنها ومن الصبيان على رضى الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضى الله تعالى عنه وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعى ابى بكر وعمر فى الاسلام امر على الشان جلى البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم٣) ماذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالى رحمة الله تعالى عليه حقيقة الفضل ماهو عند الله وذلك مما لايطلع عليه الارسول الله وقد ورد فى الثناء عليهم اخبار كثيرة ولايدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهم ذلك لمارتبوا الامر كذلك اذ كان لاتأخذهم فى الله لومة لائم ولايصرفهم عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور ريكاد يلحق بالتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وسعيد ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لافضل لعربى على عجمى انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان غير القرشى ليس بكفؤ للقرشى وهذا يدل على ان القرشى سيما الهاشمى سيما العلوى سيما الفطمى افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة فى النكاح لغرض تحصيل رضاء الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام فى الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة فى الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شبان اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم والتقوى وانما اعتبار النسب فى الكفاءة لامر يعود الى الدنيا وفضل العترة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية واشياع الرسالة على مايشير اليه ضمهم الى كتاب الله فى انقاذ التمسك بهما عن الضلالة متن

المشتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انى تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتى وقال صلى الله تعالى عليه وسلم انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتى واذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قرنهم بكتاب الله فى كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا فى العترة ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع ٣) يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقال انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها فى كتب الحديث والسير والمناقب ولقدامر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابى فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله فى اصحابى الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات فى بغض البعض من الصحابة رضى الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراآت لم تكن فى القرن الثانى والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن فى القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفى خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادى (قال وتوقف على رضى الله عنه ٨) قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع فى الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التى توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية فى باب البغاة عليها اذ ليس فى ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا على لم تكن نعرف السيرة فى الخوارج وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خص عليا رضى الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى

٣ المبحث السابع اتفق اهل الحق على ﴿٣٠٣﴾ وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد فى الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتحذير عن الاخلال باجلالهم الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى لا تسبوا اصحابى خير القرون قرنى ولو كانوا فسدوا بعده لما قال ذلك بل نبه وكثير مما حكى عنهم افتراآت وما صح فله محامل وتأويلات

متن

٨ وتوقف على رضى الله تعالى عنه فى بيعة ابى بكر كان للحزن والكآبة وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد وعن نصرة عثمان بعدم رضاه لا برضاه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف فى قبول البيعة اعظاما للحادثة وانكارا وعن

قصاص القتلة لشوكتهم او لانهم عنده بغاة والباغى لا يؤاخذ بما اتلف من الدم والمال عند البعض

متن

البيان والتبليغ لما راوا من معاملة على رضى الله تعالى عنه على وفقها من غير تغيير فنقول اما توقف على رضى الله عنه فى بيعة ابى بكر رضى الله تعالى عنه فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضى الله تعالى عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن فى ذلك وكان يتحا فى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلمانى فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضى الله عنهما ولم ينفع وكان ماكان ولم يكن رضا من على رضى الله عنه بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضى الله عنه والله ماقتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف فى قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكار او كذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله فى حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم فى الاسلام ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وخرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغى اذا انقاد الامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ماهو رأى بعض المجتهدين (قال وامتناع سعد ٩) يعنى ان امتناع جماعة سعد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن ابى زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة على رضى الله تعالى عنه والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم فى امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفى واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم سيكون بعدى فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشى والماشى فيها خير من الساعى وقال صلى الله تعالى عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه فسق ولا يحل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم تأثموا بالقعود عن الحروب (قال واما فى حرب الجمل ٢) قاتل على رضى الله تعالى عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير رضى الله تعالى عنهما وقاتلوا عليا رضى الله تعالى عنه بعسكر مقدمهم

٩ وسعيد وغيرهما عن الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم وترك الزام منه لا للنزاع فى امامته او اباء عن طاعته متن

١٢ وحرب صفين وحرب الخوارج فالمصيب على لما ثبت له من الامامة وظهر من التفاوت لا كلتا الطائفتين على ماهو رأى المصوبة ولا احداهما من غير تعيين على ماهو رأى بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة لا فسقة اوكفرة على ما يزعم الشيعة جهلا بالفرق بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه ولهذا نهى على عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا وقد صح رجوع اصحاب الجمل على ان منا من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة وان قصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح ذات البين متن

عائشة رضي الله تعالى عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين زعموا اليد عن طاعة على رضي الله تعالى عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة على رضي الله تعالى عنه ومعاوية بصفين واستمرت اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعرى وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما رأياه فاجتمع الخوارج على عبدالله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم على رضي الله تعالى عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذى هو بيعة على رضي الله تعالى عنه والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان رضي الله تعالى عنه حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهى قرية خراب من قرى الروم على شاطىء من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذى اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك على رضي الله تعالى عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هى تركه القصاص من قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول على رضي الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع على رضي الله تعالى عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي على كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربك يا على حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن اجترائهم وجهلهم لانهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل لا كلام في ان عليا اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من ابن لكم



ان اجتهاده فى هذه المسألة وحكمه بعدم القصاص على الباغى او باشتراط زوال المنعة
صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء لم يصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج
طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم
فى الاجتهاد عائدا الى حكم المسألة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا رضى الله عنه يعرف
القتلة باعيانهم و يقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال
يلبسون السلاح و ينادون انا كلنا قتلة عثمان و بهذا يظهر فساد ماذهب اليه عمرو بن
عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا
ماذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد
و ذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا فى الدين على الشرائط
المذكورة والاجتهاد لا فى كل من يتخيل شبهة واهية و يتأول تأويلا فاسدا ولهذا
ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى فى الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة
بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا
واستكبروا استكبارا (قال وفى حرب الخوارج ٣) الامر اظهر لان الحكمة من نصب
الامام وهى تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما
و قد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله و ايضا ورد النص فى
اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله و حكما من اهلها و غاية متشبثهم ان الله
تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله فلايجوز العدول
عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور او كون الفاء الجزائية للتعقيب
انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلايعدل عنه الى القتال مالم
يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقيعة فى الصحابة رضى الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق
والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم كانوا يتقاتلون
بالسنان و يتقاولون باللسان بمايكره وذلك وقيعة قلنا مقاولتهم و مخاشنتهم فى الكلام
كانت محض نسبة الى الخطأ و تقرير على قلة التأمل و قصد الى الرجوع الى الحق
و مقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق
سواه و بالجملة لم يقصدوا الا الخير والصلاح فى الدين واما اليوم فلامعنى لبسط اللسان
فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم و اموالهم فى نصرته المكرمين
بصحبة خير البشر ومحبته (قال واما بعدهم ٤) يعنى ان ماوقع بين الصحابة من المحاربات
والمشاجرات على الوجه المسطور فى كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل
بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث
له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات
اذ ليس كل صحابى معصوما ولا كل من لقى النبى صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء

٣ الامر اظهر اذ التحكيم لايصلح شبهة فى الخروج عن الطاعة كيف وهو نوع اصلاح وقدقال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور متن

٤ و اما بعدهم فقد جل المصاب و عظم الواقع واتسع الخرق على الراقع الا ان السلف بالغوا فى مجانبة طريق الضلال خوفا من العاقبة و نظرا للمآل متن

(لحسن)

لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات
بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد
المسلمين عن الزيغ والضلالة فى حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار
والمبشرين بالثواب فى دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة
بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكى له من فى الارض
والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر
الدهور فلعنة الله على من باشر او رضى او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن
علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربوا على ذلك ويزيد قلنا
تحاميا عن ان يرتقى الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى فى ادعيتهم
ويجرى فى انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد
فى الاعتقاد وبحيث لا تزل الاقدام على السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى
عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن
السلف من المبالغة فى مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية
فى المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت
الاحوال واشرأبت الاهوال وحيث لا متسع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب
والشهادة الكبير المتعالى (قال خاتمة ٨) مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدى
ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت فى هذا الباب
اخبار صحاح وان كانت احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى
اما خروج المهدى فعن ابن عباس رضى تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتى يواطئ اسمه اسمى وعن ام سلمة
قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدى من عترتى من ولد فاطمة وعن ابى
سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدى منى اجلى الجبهة اقنى الانف
يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضى الله عنه قال
ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ
اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتى فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضى الله عنها يخلقه الله تعالى متى
شاء ويبعثه نصرة لدينه ✽ وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكرى اختفى
عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة فى طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم
السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد فى هذه الامة مثل
هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة قائمة من النبى صلى الله عليه وسلم ولان

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة فى ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء رضى الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه قد ولد واختفى ما فوق اربعمائة سنة خوفا من الاعداء ذهاب بلا حجة الى امام بلا حكمة على ان الناس بعد بنى العباس يطلبونه من السماء فاله والاحتفاء فى نزول عيسى وخروج الدجال متن

٨ من الاشراط كدابة الارض و يأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسوف الثلا

اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لايذكر منه الاالاسم بعيدجدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذالمقصود من الامامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك واوسلم فكان ينبغي انيكون ظاهرا لايظهر دعوى الامامة كساير الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس لان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذى نفسى بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله تعالى عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرو فى حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال صلى الله عليه وسلم لايزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لاان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فاما ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى بالمهدى اوبالعكس شئ لامستند له فلاينبغى ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلامحالة يكون افضل من الامام اذغاية علماء الامة الشبه بانبياء بنى اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لامهدى الاعيسى ابن مريم فلايبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل فى الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا قيمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فامهم فاذا رآه عدوالله ذاب كما يذوب الملح فى الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه فى حربته وفى هذا دليل على ان عيسى صلى الله عليه وسلم يؤم المسلمين فى تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبى الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقى دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من امتى سبعون الفا عليهم التيجان اى الطيالسة الخضر ونرجوان يكون المراد امة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما تبعث له من الشبهات (قال وغير ذلك ٨) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفارى قال اطلع النبى صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة

وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال واشفاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الاضمحلال وهذا هو الشر الذى يتعين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلاينافى احتمال خيرية آخر الامة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل المطر لايدرى اوله خير ام آخره بناء على احتمال ان يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والايقان والطاعة والايمان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين انه خير موفق ومعين وصلى الله على النبى محمد وآله الطاهرين واصحابه اجمعين والحمد لله رب العالمين متن

(قال)

قال انها ان تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع
الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق
وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها
وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
غربت الشمس اتدرى اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد
تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها
فيقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجرى
لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان
يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين
امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيعت الامانة فانتظر
الساعة وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس
من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لاتقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض
الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب
الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة
وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق
وفى حديث آخر لاتقوم حتى لايقال فى الارض الله الله وذكر فى حديث آخر من علامات
الساعة ان تظهر الاصوات فى المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم
القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث فى هذا الباب كثيرة
رواها العدول الثقاة وصححها المحدثون الاثبات ولايمتنع حملها على ظواهرها عند
اهل الشريعة لان المعانى المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس
من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ماينبغى واول بعض العلماء
النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازى والنار الحاشرة للناس
بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى صلى الله
تعالى عليه وسلم باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير
والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا
ولذاتها وبحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يمضى عليهم من الليالى
والايام واما يأجوج ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد
آدم اضعاف سائر بنى آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه
يحملون السلاح فمنهم من هو فى غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مأية وعشرون
ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو فى غاية القصر كانوا يخرجون

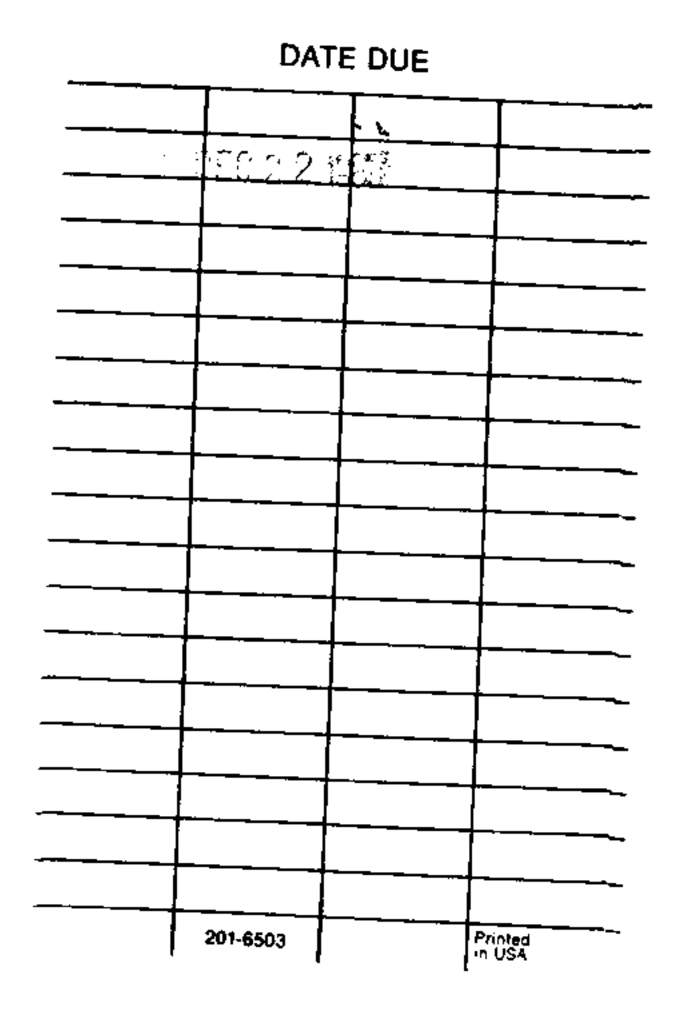
الى قوم صالحين يقربهم فيهلكون زروعهم و ضروعهم و يقتلونهم فيجعل ذو القرنين سدادونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون و هو كهيئة فيحفرونه و يخرجون مقدمتهم بالشام و ساقتهم بخراسان فيشربون المياه و يتحصن الناس منهم في حصونهم و لا يقدرون على اتيان مكة و المدينة و بيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا فيلقيهم في البحر و يرسل مطرا فيغسل الارض و خروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في اخر الزمان شر الخلق قليل الخير و قد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة و حين انقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته و يبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا و لا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان و هم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة و الايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله و اكثر ثوابا باعتبار انقيادهم و ايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي و ظهور المعجزات و هبوط الخيرات والبركات و باعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف و ارشاد الطوايف مع فساد الزمان و شيوع المنكرات و كساد الفضائل و رواج الرذايل و استيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد و هذا لا ينافي خيرية القرون الاول ومن يليهم بكثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقايد وخلوص النيات و قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي مأية سنة وعلى الارض نفس منفوسة و نحن اليوم شارفنا ثمان مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب الساعة

من مستقبل الزمان بالاضافة الى مامضى كقرب مابين الاصبعين او كفضل الوسطى
على السبابة و حديث مائة سنة انما هو فى القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه
السلام من مات فقد قامت قيامته و قوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة و قد
اشار الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم و انما
الكلام فى القيامة الكبرى التى هى حشر الكل وسوقهم الى المحشر على
ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ماذهب
اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من انبياء فى زمرة الاحياء
الخضر و الياس فى الارض و عيسى و ادريس فى السماء
عليهم الصلوة و السلام

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين فى علم اصول
عقائد الدين للعلامة الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى وذلك فى دار الخلافة
الزاهرة فى ايام حضرة ذى الدولة والاجلال والفضل والافضال مولانا المكرم
و سلطاننا المعظم السلطان ابن السلطان ﴿ السلطان الغازى عبد الحميد خان ﴾
زادام الله دولته الى آخر الدوران و ذلك فى مطبعة (الحاج محرم افندى)
البسنوى ❊ انال الله مقصوده الدنيوى و الاخروى و وافق انجاز طبعه
فى شهر جمادى الاولى ❊ فى سنة خمس و ثلثمأة و الف ❊ من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل الصلوة و التحية
و على اله و عترته الزكية

م م
م




DATE DUE
201-6503
Printed in USA




12388289
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0112388289



